VIGILIAE CHRISTIANAE

A REVIEW OF EARLY CHRISTIAN LIFE AND LANGUAGE

Editors-in-chief

CHRISTINE MOHRMANN
Nimeguen/Amsterdam

G. QUISPEL
Utrecht

W. C. v. UNNIK
Utrecht

J. H. WASZINK
Leyden

Associate Editors

W. DEN BOER
Leyden

J. W. PH. BORLEFFS
The Hague

A. BOULANGER
Paris

P. COURCELLE
Paris

R. M. GRANT
Chicago

H. H. JANSSEN
Nimeguen

W. JAEGER
Cambridge (Mass.)

H. I. MARROU
Paris

M. McGUIRE
Washington

H. F. MULLER
New York

F. G. VAN DER MEER
Nimeguen

H. CH. PUECH
Paris

A. D. NOCK
Cambridge (Mass.)

A. SIZOO
Amsterdam

A. WIFSTRAND
Lund

VOLUME XIII

1959

NORTH-HOLLAND PUBLISHING COMPANY

AMSTERDAM (C.)

PRINTED IN THE NETHERLANDS

CONTENTS

I. ARTICLES

ALFONSI, L.: Sulla *Militia* di Prudenzio 181
BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, J. N.: Traditio im theologischen Sinne 65
BARTELINK, G. J. M.: A propos de deux termes abstraits désignant le diable 58
BAUER, J.: A propos d'un passage à corriger de l'homélie Pascale vi de la collection pseudo-chrysostomienne 184
COURCELLE, P.: Critiques exégétiques et arguments antichrétiens rapportés par Ambriosiaster 133
DANIÉLOU, J.: Les douze Apôtres et le zodiaque 14
GRANT, R. M.: Scripture, Rhetoric and Theology in Theophilus. . . 33
————: Gnostic Origins and the Basilidians of Irenaeus. 121
————: Notes on the Gospel of Thomas 170
HADOT, P.: *see* Puech
HOVINGH, P. F.: Claudius Marius Victorius. Alethia, I, 188. 187
KILPATRICK, G. D.: Professor J. Schmid on the Greek Text of the Apocalypse 1
NAUTIN, P.: Notes critiques sur la Didachê. 118
PUECH, H.-CH. et P. HADOT: l'Entretien d'Origène avec Héraclide et le commentaire de Saint Ambroise sur l'Evangile de Saint Luc 204
QUISPEL, G.: L'Evangile selon Thomas et le Diatessaron. 87
QUISPEL, G. and J. ZANDEE: A Coptic Fragment from the Life of Eupraxia 193
SCHOEDEL, W. R.: Philosophy and Rhetoric in the Adversus Haereses of Irenaenus 22
WASZINK, J. H.: Some Observations on Tertullian "Ad Scapulam" 46
ZANDEE, J.: *see* Quispel

II. REVIEWS

CROUZEL, HENRI: *Théologie de l'Image de Dieu chez Origène* (Christine Mohrmann) 240
FONTAINE, JACQUES: *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espange wisigothique* (Christine Mohrmann) 242
Historisches Jahrbuch im Auftrage der Görres-Gesellschaft herausgegeben von Johannes Spörl. 77. Jahrgang, 1958 128
JAUBERT, ANNIE: *La date de la Cène, Calendrier biblique et liturgie chrétienne* (Robert M. Grant) 190
KÖTTING, Dr. BERNHARD: *Peregrinatio Religiosa, Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche* (Christine Mohrmann) 250
NIEWALDA, PAUL: *Sakramentssymbolik im Johannesevangelium?* (R. M. Grant) 126
PAX, ELPIDIUS, *ΕΠΙΦΑΝΕΙΑ, Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur biblischen Theologie* (Christine Mohrmann) 247

QUACQUARELLI, ANTONIO: *Q.S.F. Tertulliani Ad Scapulam* (J. H. Waszink) 61
Ricerche di Storia Religiosa, Vol. I, Num. I (1954). 128
TESTARD, MAURICE: *Saint Augustin et Cicéron* (Christine Mohrmann) 235
TONNEAU, O. P., RAYMON: *Les Homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, réproduction phototypique du Ms. Mingana 561, traduction, introduction, index (W. C. van Unnik) 191
VAN BERCHEM, D.: *Le martyre de la Légion Thébaine, Essai sur la formation d'une légende* (W. den Boer) 253

Books Received 255

PROFESSOR J. SCHMID ON THE GREEK TEXT OF THE APOCALYPSE [1]

BY

G. D. KILPATRICK

Professor J. Schmid's monumental work is not his first contribution to the study of the Greek text of Revelation. He mentions two earlier studies on the text of Arethas and on the *K* text. He has also published a collation of 2344, an important minuscule, hitherto overlooked, in *Theologische Quartalschrift*, cxvii (1936). 149–187.

His present work consists of two parts. The first of these is a detailed edition of the commentary of Andreas on Revelation and the second discusses the text of Revelation as a whole.

Hippolytus is reported to have written a commentary on Revelation but no trace of it has survived and the earliest extant commentary is that of Oecumenius from the first half of the sixth century. This commentary, edited by E. Hoskier, has a particularly good text of Revelation agreeing frequently with A C 2344.

The next commentary, that of Andreas of Caesarea in Cappadocia, was written between 563 and 614 and is here edited by Professor Schmid, who enumerates and classifies some 83 manuscripts. Another thirteen manuscripts have an abbreviated form of commentary. Fifteen manuscripts give a group of Scholia extracted from it and other manuscripts have notes taken from it.

Arethas of Caesarea produced a commentary on Revelation at the beginning of the tenth century, largely dependent on Andreas but instead of Andreas' text of Revelation he follows a *K* text. The commentary of Maximus the Peloponnesian is a free rendering of Andreas in later Greek. The commentary of Anthimus A.D. 1798 depends on Andreas and Arethas. There are also Armenian,

[1] J. Schmid, *Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypse-Textes.* 1. *Teil: Der Apokalypse-Kommentar des Andreas von Kaisareia. Text* (1955). *Einleitung* (1956). 2. *Teil: Die alten Stämme* (1955). (*Münchener Theologische Studien.* 1. *Historische Abteilung* 1. *Ergänzungsband.*) Karl Zink Verlag München. In the references these fascicles will be numbered i, ii, iii.

Georgian and Old Slavonic versions of Andreas. Thus with Professor Schmid's edition of Andreas we now have editions of the two main Greek commentaries.

This may be compared with the state of the Latin expositions. We have only the Turin fragment of a revised form of Ticonius' work. This, the fundamental Latin commentary, has not survived intact. Of the dependent commentaries we have modern editions of Apringius, Ps-Augustine and Beatus. Editions of Primasius, Bede and Ambrosius Autrertus are in preparation. We have also a good edition of Victorinus, the one Latin commentary before Ticonius. Thus Latin exposition is richer than the Greek but we shall have to wait longer before we have all of it in critical editions.

Professor Schmid's main concern in editing Andreas has been to determine one of the chief types of text for Revelation. This he has done well and we may accept his establishment of the *Av* type of text alongside the others. After an investigation of the manuscripts he argues that they all go back to one archetype, the original of the Andreas commentary. The text however is older than this commentary, as we shall see.

In the third fascicle of his work Professor Schmid discusses the Greek text of Revelation. In his section on the Greek manuscripts he corrects and supplements Hoskier. He next discusses the main types of text, distinguishing *Av* (the text used by Andreas in his commentary), *K*, the text of A C Oecumenius, and that of P^{47} and Origen. He examines the relation of *Av* and *K* and at the end of this section the text of the Greek fathers. The next section treats of the language of Revelation in relation to its text. All this is introduced by a discussion of the work of previous scholars on the text and a conclusion summarising the results of the argument.

Little has come to light since this volume appeared. We may notice the fragments, Rev. xviii. 16f, xix. 4–6 (*saec.* vii–viii) in *PSI.* xiii. 1296, of no particular significance for the text, and the fascicle containing Revelation in Wordsworth and Whites' edition of the Vulgate which appeared in 1954.

The picture that comes out of Dr. Schmid's examination is clear. The Andreas type is well defined. It is the text used in Andreas' commentary and in the manuscripts that depend on it.

Andreas however did not himself construct this text. It is already to be found in the corrector $\aleph^a$ (= S^a in Dr. Schmid's notation) of the fourth century to ℵ. Further Andreas in another remark displays a cautious attitude to the text which would be more in keeping with his following an already existing text than with his constructing a new one: *διαμαρτύρεται ἡμῖν τοῖς ἀκούουσι, μήτε προσθεῖναί τι μήτε ἀφελεῖν, ἀλλὰ τὰ γραφικὰ ἰδιώματα τῶν 'Αττικῶν συντάξεων καὶ τῶν διαλεκτικῶν συλλογισμῶν ἡγεῖσθαι ἀξιοπιστότερα καὶ σεμνότερα* (i. 262. 6–8). We may then assume that his text is the text of the codex he is following, a manuscript presumably of the fifth or early sixth century. As we have just seen the only independent witness of this text is $\aleph^a$ of the fourth century. Thus the *Av* text can be said to consist of two witnesses $\aleph^a$ and Andreas's codex.

The *K* type of text is in a different state. Here we can follow Professor Schmid's earlier study in *Biblica* xvii. He distinguished a number of families where the relationship of the members could be described in genealogies, as distinct from manuscripts which would reproduce a type of text without standing in any clearly defined relation to each other. We may then regard *K* as existing in a number of archetypes of about the ninth century. Behind these will stand other manuscripts.

The next textual type is that of P^{47} ℵ Origen, the Coptic versions and a few minuscules. P^{47} Origen and the Sahidic at any rate are witnesses for the Greek text of the third century. They are independent of each other and it may be assumed that any reading which two of them agree in supporting is older than A.D. 200. This group of witnesses seems to be associated with Egypt through Origen and the Coptic versions.

Lastly come A C Oecumenius with support from some minuscules, e.g. 2344. Here the most important manuscript is A. When scribal errors are put aside this manuscript stands head and shoulders above the others. C is more correctly written than A but its text has apparently suffered revision.

It is remarkable how so good a text has so survived in A in the fifth century when Origen two hundred years earlier has an inferior one. In this connexion the following suggestion may be made. In the Gospels A has the Antiochian text and in the Epistles

and Acts the Alexandrian. The one important centre where Antiochene and Alexandrian influences met was Constantinople. If A was written at Constantinople, whence did it get its text of Revelation? Constantinople is immediately north of the province of Asia where Revelation first circulated. It may be that A was copied from an early and uncorrected manuscript brought from the province of Asia. If Oecumenius with his text of Revelation similar to that of A is from Thessaly he too was near the province of Asia. The association of A with Constantinople would perhaps explain the variety in text that it displays in the LXX. In Isaiah for example it is Egyptian but in other books it has a quite different text. This hypothesis of course does nothing to explain the text of C.

There is a little more support for the view that A is from Constantinople. It seems to have been acquired by Athanasius II, Patriarch of Alexandria 1276–1316, in Constantinople in the latter part of the thirteenth century. How would a manuscript like A come on the market at this time? At the Latin conquest of Constantinople (1204) many libraries were broken up, some manuscripts were destroyed and some sent on their travels. A may have been one of these last and if so was in the Constantinople area about A.D. 1200. Further the two manuscripts of the Gospels to which its text is more akin, Π (*saec.* ix) and Y (*saec.* x) were both in this area. We may accordingly imagine a Constantinopolitan centre with three New Testament manuscripts, one of the Gospels with an Antiochene text, one of the Acts and Epistles with an Alexandrian text, and one of Revelation. From the Gospels manuscript, perhaps of the fourth century would be descended A immediately and Π and Y mediately. For the other parts of the New Testament A would be copied from the other two manuscripts. We can imagine that a variety of manuscripts lies similarly behind the Old Testament in A.

This discussion of the history and origins of A is largely conjectural. Its relevance lies in the fact that the origin of the text of Revelation in A is a proper subject for our enquiry and our hypothesis would go some way toward explaining how the text of A comes to be so good.

This part of Dr. Schmid's work is concerned primarily with

the history of the text. His discussion and classification of the witnesses to the text which constitute the characters in other history has very often involved judgments on the readings to be found in witnesses. We must now attend to these judgments.

The distinctive element in *Av* is largely secondary. Only some seven at least are original. *Av* and ℵ seem to have the original text some five times, ℵ and *K* some eleven times, ℵ P^{47} once and ℵ alone some six times. *K* too seems to preserve the original text several times and A C Oecumenius frequently have done so. If these conclusions are sound the original reading may be found anywhere. How are we to reconcile this view with the statement on the reading *ἔσται μετ' αὐτῶν θεὸσ αὐτῶν* at xxi. 3. "Gegen die Form von *Av Aϱ*, die man als die beste annehmen möchte, spricht ihre, wie Charles glaubt, ganz ungenügende Bezeugung" (iii. 125)?

This dilemma is caused by the conflict of two lines of evidence, the history of the text and the usage of the author. We can trace the history of the text back to about A.D. 200. Between that time and the date of authorship of the book lies about a century at any rate. What was happening in that period?

There is some evidence to suggest that many of our variants came into being during that first hundred years. We have already noticed that any readings occurring in two of the group ℵ P^{47} Sahidic are probably of that date. To these we may add the variants of Irenaeus, Hippolytus and Tertullian. The Greek text behind the old Latin of Cyprian and *h*, where it can be elicited, has variants which should be ancient.

If we examine Dr. Schmid's lists of variants, we find no difference between these which can be traced back to about A.D. 200 and those which cannot. This implies either that the bulk of our variants had come into being by this early date or that the processes which created such variants continued to operate after A.D. 200. As the analogy of the rest of the New Testament suggests the former possibility is more likely. Some exceptions may be noted. There are the sheer mistakes like homoeoteleuton that may occur at any time in the history of a text and a few deliberate changes that can be dated to a later period. With such exceptions the majority of our variants can be presumed to have come into being before A.D. 200.

If this conclusion is sound we can argue that the creation of variants and of textual types are not parts of one and the same process. No textual type can be traced back earlier than about A.D. 200 and, as we have just seen, the majority of our variants may well have come into being before that date. If the creation of variants and of textual types are distinct and belong to different periods it may well be that the study of the history of the textual types has little to tell us about the origin of the variants. In principle, all we can say is that any variant which occurs in a manuscript which is not a copy of another existing manuscript may prove to be original. We cannot dismiss it because it does not occur in this or that textual type nor because it has insufficient attestation.

Granted these contentions we may try to relate the creation of variants to that of textual types. The creation of variants by scribes seems to have been general before A.D. 200. There is no trace of a systematic revision of the text. The activity was considerable but it was haphazard. On the other hand the textual types may have come into being largely by association. Readings were associated with certain centres and areas and in time became a well defined textual type. This can be seen most clearly perhaps in Egypt and the Latin West.

To solve the problem of text however we need other methods than textual history. There is the knowledge of the kinds of mistakes that scribes make, what we may call the palaeographical criteria, and there are considerations of general probability. But in Revelation perhaps the most important is language. Even among the writers of the New Testament, some of them with very distinctive styles, the Greek of Revelation stands out. It is eccentric and would invite correction. For this reason the study of the language of Revelation is particularly important for the recovery of its text.

Bousset among modern commentators was the pioneer in treatment of text and language together. Charles carried the study further, but his work was sometimes marred by a Procrustean rigour. If the manuscripts failed to give the text that his view of the writer's language required then they were corrupt or interpolated by an editor. A study was required which would treat the evidence of the manuscripts with more respect.

This Professor Schmid has given us. He has provided a patient, thorough and systematic study of the language of Revelation in conjunction with the textual evidence. Whether we agree or not with Dr. Schmid's conclusions we have at every point a careful discussion which we cannot ignore.

One or two points of detail may be noticed. At iii. 249 the phrase *ὅμοιον υἱὸν ἀνθρώπου,* i. 13, xiv. 14, is rightly explained. *ὅμοιοσ* is being used exactly like *ὡσ*. At Mk. iv. 31 *ὡσ κόκκῳ σινάπεωσ* we have the contrary development where *ὡσ* is used with the construction of *ὅμοιοσ*.

Professor Schmid parts company with modern editors at ii. 1, 8, 12, 18, iii. 1, 7, 14. In the phrase *τῷ ἀγγέλῳ τῆσ ἐν 'Εφέσῳ ἐκκλησίασ* and the like they were in favour of reading *τῷ* for *τῆσ*. Charles brought forward two arguments in favour of *τῷ ἀγγέλῳ τῷ ἐν 'Εφέσῳ ἐκκλησίασ*.

"Nor can participial or prepositional phrases stand between the article and its noun. If these stand in an attributive relation, they must follow the noun with the article repeated: cf. 11^{19} *ὁ ναὸς τοῦ θεοῦ ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ*. But when the noun is anarthrous, such a prepositional phrase can precede the noun, just as an anarthrous noun can precede the noun that governs it, as in 7^{17}. This occurs only in the titles of the letters to the Churches. Thus in 2^{1} we must read with AC Pr *τῷ ἀγγέλῳ τῷ ἐν 'Εφέσῳ ἐκκλησίας*, and similarly throughout the seven letters, although in the case of three all the MSS have been corrected and normalized. Lachmann and WH recognized that this alone was what our author wrote, though neither they nor later editors were aware of the rule universally observed by him throughout J^{ap}, that a prepositional phrase is never inserted between the article and its noun. Hence the reading adopted by Tischendorf, Alford, Weiss, von Soden, etc., *τῆς ἐν 'Εφέσῳ ἐκκλ.*, is without justification. Our author could not write so. Besides, since it is his rule to repeat the article before a prepositional phrase following an articular noun in an attributive relation, it follows that we should read *τῷ ἀγγέλῳ τῷ*. From the combination of these two usages merges the strange piece of Greek, yet one that is essentially our author's — *τῷ ἐν 'Εφέσῳ ἐκκλησίας*" (Charles, *Revelation*, clvif). Against this Professor Schmid writes: "Man wird trotzdem dieser Begründung keine

zwingende Kraft zuerkennen dürfen; denn der Artikel vor *εκκλησιας* ist weit schwerer zu entbehren als die Wiederholung des Artikels bei *τω αγγελω*. Wollte der Verfasser nicht schreiben *τω της εν Εφεσω εκκλησιας αγγελω,* so hätte sich die folgende, überladen klingende Formulierung ergeben: *τω αγγελω τω της εν Εφεσω εκκλησιας*. Davon hat er *τω*[2] als den noch eher entbehrlichen Artikel weggelassen". (iii. 198).

We may note that, whatever the force of Dr. Schmid's contention, it does not explain the origin of the reading *τῷ ἀγγέλῳ τῷ ἐν Ἐφέσῳ ἐκκλησίασ*. Would any one substitute this for *τῷ ἀγγέλῳ τῆσ ἐν Ἐφέσῳ ἐκκλησίασ,* a text which gives no offence? In other words the reading that Dr. Schmid rejects is the harder reading and the one he accepts the easier and it is still to be explained how the harder originated from the easier.

Further, if Dr. Schmid's objection is sound, it would have been easier for the author to write *τῷ ἀγγέλῳ τῆσ ἐκκλησίασ τῆσ ἐν Ἐφέσῳ,* a text for which there does not seem to be any evidence. We can only assume that Charles' contentions have force and that the harder text is more likely to be right.

Rarely do we have doubts such as these about Dr. Schmid's arguments. Usually reflection only strengthens the conclusion that he is right. This exception however is important in another way.

Professor Schmid understandably does not set out all the evidence for each reading that he discusses. The evidence for *τῷ* instead of *τῆσ* in the passages in question is greater than in his citations and it may be worthwhile to set it out more fully:

ii.1.	AC 1854 2329 sy^{ph} arm^{pt}
ii.8.	A 1734 2305 arm^{pt}
ii.12.	1734 2050 sy arm^{pt}
ii.18.	A 2305 $sy^{(h)ph}$ arm^{pt} Prim
iii.1.	046 sy arm^{pt} Tyc Prim
iii.7.	sy arm^{pt} Prim Cassiod
iii.14.	sy^{h} arm^{pt}

Certain conclusions can be drawn from this list. First, if we take the author's style as a criterion, no single Greek witness is a constant guide to what the author wrote. We may note that only

the Armenian has τῷ in all seven places, Sy^{pt} and Sy^{h} have it in five and Latin witnesses in three. At iii.7, 14 evidence for τῷ has survived only in the versions. This underlines the importance of the versions for the text.

Among the Greek witnesses A stands highest with three instances, the cursives 1734, 2305 each have two, C 046 and other cursives have one. This supports the general view of the importance of A but otherwise the facts are in favour of an eclectic procedure. We cannot rule out the possibility that the original form of the text may turn up anywhere among our witnesses.

The reading which Charles approved in these seven passages is decidedly odd, but at no point is it without some ancient evidence. Nowhere do we have to restore it by conjecture. This is in favour of the substantial integrity of the text and of the rule of thumb that somewhere or other among our manuscripts the original from the text has always survived.

One point which as we have seen Professor Schmid rightly emphasizes is that the style of Revelation is not rigorously consistent. We cannot expect that every rule is always observed automatically. Sometimes indeed it is wiser to talk of tendencies rather than rules.

Just now and then Professor Schmid seems reluctant to follow his linguistic arguments against the constructions of Überlieferungsgeschichte. Thus in discussing the text at xviii.3 he finds πεπότικεν, the reading which we would expect, in f2014 2065–2432 94. Of this however he says "wird natürlich niemand als auf wirkliche alte Überlieferung zurückgehend ansehen. Es ist vielmehr eine blosse, allerdings eine treffliche Konjektur und nicht mehr". (iii.142). Dr. Schmid will accept it as such and not as a piece of tradition. There may seem to be something in this. The manuscripts mentioned above constitute a minority of the *Av* manuscripts and there is no reason to think that they have preserved the *Av* reading here. There is however a number of variants from the *Av* text in *Av* manuscripts. Leaving aside sheer mistakes we cannot impute the remainder to the conjecture of their scribes. Some indeed are known to have existed independently because they exist also in witnesses which have no connexion with *Av*. Such is the case here. For according to Gwynn, and there is no

reason to question his interpretation, Sy^{ph} has the equivalent of *πεπότικεν* at xviii.3.

The fact that *πεπότικεν* survives here only in some medieval cursives and in Sy^{ph} need not surprise us. It has been frequently noticed that readings of New Testament papyri of the third and fourth centuries reappear only in two or three minuscules. Examples in P^{46} will be found at Rom. xiv.6, 1 Cor. i.10, iii.10, xvi.19. Consequently the survival of an ancient reading in a minority of the *Av* manuscripts is not without parallel.

We have seen that Dr. Schmid was inclined to regard *πεπότικεν* as solely a conjecture. We have noted his reserve about the reading of *Av Aϱ* at xxi.3. He also doubts whether the orthography of Revelation has survived intact (iii.96, 183, 188). These considerations may be responsible for the reserve in his remarks at iii.142–143. There he suggests that we can with confidence get back to a text of Revelation not later than the middle of the second century but that between this stage and the original text there is a gap. No neutral text such as that which Westcott and Hort championed bridges this gap. Sometimes it can be bridged only by conjecture.

As we have seen it is Dr. Schmid's view of the Überlieferungsgeschichte which prevents him from accepting the more probable readings at xviii.3, xxi.3 at any rate as survivals of the original text. Let us now look at his discussions of orthography to see how they relate to his contentions at iii.142–143.

Discussing the reading *πεῖν* Professor Schmid writes: "Es muss darum offengelassen werden, ob man hier und bei einem grossen Teil der anderen hier zu besprechenden Formen von wirklicher Überlieferung sprechen kann". (iii.96). It is not quite clear what he means by this. He cannot mean that the author's orthography has not survived as presumably one of the two forms that occur in our manuscripts, *πεῖν* or *πιεῖν*, is what the author wrote. He may mean that we have no way of telling what is original and which a correction. We may feel less pessimistic about this than Dr. Schmid but an editor's indecision is quite different from the absence of an orthographical tradition. The same considerations apply to the remarks about the argument of the prefect passive participle of *ἀνοίγειν:* "Nur *K* hat konsequent das einfache Augment,

alle übrigen Textzeugen schwanken, was wiederum beweist, dass hier von wirklicher Überlieferung nicht gesprochen werden kann". (iii.183).

Finally we read at iii.188: "An fast allen bisher besprochenen Stellen sind es die alten Hss AC P^{47} S, deren Text zur Diskussion steht. In der Regel handelt as sich dabei um sprachliche Erscheinungen, die in der Koine zur Zeit der Entstehung der Apk allgemeiner nachweisbar sind. Die Möglichkeit, dass jene Lesarten der alten Majuskeln auch den Urtext darstellen, ist darum in der Regel vorhanden. Was uns hindern muss, sie mit voller Bestimmtheit als ursprünglich zu erklären, ist die Beobachtung, dass in denselben Hss die gleichen sprachlichen Erscheinungen auch in der LXX begegnen, darunter auch solche, die in der Entstehungszeit der LXX der griechischen Sprache noch fremd waren. So wird es bei der oben ausgesprochenen Feststellung bleiben müssen, dass wir in orthographischen Dingen den ursprünglichen Text der Apk nicht mehr mit Sicherheit herstellen können".

We may leave aside at this stage any implication that a decision is difficult or impossible between readings offered by our manuscripts and look at the comparison with the LXX. Professor Schmid makes an important point. The language of the third century B.C. when it seems that the Pentateuch was translated into Greek differed in many respects from the language of the first century A.D. The language did not remain unchanged over three centuries. But this very interval has also another consequence.

The interval between the New Testament and the LXX varied between one and three and a half centuries according to the date of the particular books involved. It would be fair to say that probably all, or nearly all, the LXX was in being a hundred and fifty years before Revelation was written. If the Greek language did stay constant over this period, we have no reason to suppose that the text remained unchanged. We know also that quite apart from this complication the original form of the LXX has not survived at every point in our manuscripts. Consequently we need not be surprised if some manuscripts present readings which have linguistic features conflicting with the Greek of the third or second century B.C. for example, nor even if at some places all our manuscripts present a text which is linguistically secondary.

Let us take an example. During the period when the LXX was translated the spelling was *οὐθείσ, μηθείσ* but during the period of the New Testament it was *οὐδείσ, μηδείσ*. In the New Testament both forms are found with early support at Lk. xxii.35, xxiii.14, Ac. xv.9, xix.27, xx.33, xxvi.26, xxvii.33, 34, 1 Cor. xiii.2, 3, 2 Cor. xi.9, for example, but at no place do the manuscripts present us only with *οὐθείσ* or *μηθείσ*. On the other hand Thackeray's investigations showed that while the *οὐθείσ, μηθείσ* forms seem to be original in the LXX the *οὐδείσ, μηδείσ* forms have very often been intruded and have sometimes entirely displaced the original forms (*Grammar of the Old Testament in Greek*, 58–62).

If this argument is cogent, many of the charges in the orthography and morphology of the LXX are not comparable to what has taken place in the New Testament text. During its existence before the appearance of the New Testament the LXX was subject to influences on its text to which the New Testament was not then liable. Its history also was such that sometimes only the alternatives have survived. If this is so, the example of the LXX is not decisive in any consideration of the value of the orthography of the manuscripts as evidence for the original orthography of Revelation. By and large we may still hold that this original orthography has survived in the variants of our manuscripts.

It may be proper at this point to recall one limitation that Professor Schmid has imposed on himself. Very understandably he has concentrated on the Greek tradition of Revelation though he does refer to the evidence of the versions more than we might expect. Just now and then however his arguments suffer from the limitation to Greek evidence. We have noted the relevance of Syriac evidence at xviii.3 and of evidence from the versions at iii.7, 16. There seems to be Armenian evidence for the reading of *Av Aϱ* at xxi.3.

If we are not convinced by the reserve of Professor Schmid's argument at iii.143, we can embrace wholeheartedly his conclusions at iii.249–251. His emphasis on the importance of language and style for the criticism of the text is amply justified both in theory and in his practice. He wisely recognises that while there is a real consistency in the author's use of language his practice is not invariable, and so he avoids the violence to the text that Charles

and others have on occasion perpetrated. His assessment of the manuscripts which comes out of his thorough examination of readings seems sound and well supported. This examination does not lead to any revolutionary conclusions nor to startling departures from the judgments on readings made by his predecessors. On the other hand the general soundness of the text is vindicated against the rash criticism of some scholars. There may be outstanding a few passages where we cannot yet come to a decision. It is to be hoped that the future will bring the solution of these problems too. In any case they are not sufficient to reflect adversely on the integrity of the text as a whole.

If in one or two places we have ventured to dissent from conclusions reached by Professor Schmid, such dissent can in no wise detract from the greatness of his achievement. Exemplary industry, great learning, sound judgment and scholarship have been combined with masterly presentation and lucidity to make this work a real model of New Testament study. The great collection of material assembled by Hoskier had not been previously exploited but now we know, thanks to Professor Schmid, its bearing on the study of Revelation. The outcome is reassuring and instructive.

A word of praise to the publishers should be added for their enterprise and courage in undertaking a learned work of this kind with its inevitably limited return. We congratulate them on these volumes which are well produced and printed. Errors are few and easily corrected.

It remains to ask what is left to be done on the text and language of Revelation. As far as language goes it seems after the work of Bousset Charles and Schmid mainly to be a matter of dotting an occasional i and crossing an occasional t. In the matter of text we have to relate Professor Schmid's conclusions to the evidence of the versions as this becomes more fully available. Nor can we omit from consideration the possibility that new and important texts may be discovered. Meanwhile Professor Schmid's work remains an example of the way in which the text and language of New Testament books can be profitably studied together.

161, Woodstock Rd., *Oxford*

LES DOUZE APÔTRES

ET LE ZODIAQUE

PAR

JEAN DANIÉLOU

Dans les *Homélies sur les Psaumes* d'Astérios le Sophiste, récemment éditées par Marcel Richard, nous rencontrons un passage curieux sur la trahison de Judas. Il s'agit d'un commentaire du *Psaume* 11, 2: «Le juste a fait défaut. Il a abrégé l'horloge *(ὡρολόγιον)* des Apôtres. Du jour de douze heures *(δωδεκάωρον)* des disciples il a fait un jour de onze heures. Il a montré l'année *(ἐνίαυτον)* du Seigneur privée d'un mois. Et c'est pourquoi est onzième le Psaume où est rapporté la lamentation des Onze sur le Douzième» *(Hom.*, XX, 14, p. 157). Et plus loin, à propos de l'abandon du Christ par les Apôtres: «Avec les trois heures, les autres heures des Apôtres ont fui le jour. Les heures du jour sont devenues heures de la nuit dans la Passion, lorsque le jour lui-même qui nous présente en lui l'image des Apôtres a été changé» (15-16, p. 158).

Nous sommes ici en présence d'une allégorie où les Douze Apôtres sont comparés soit aux 12 heures du jour, soit aux 12 mois de l'année [1]. Ceci n'est aucunement une invention d'Astérios, mais se retrouve chez d'autres auteurs du IVe siècle. Je citerai ici Saint Ambroise: «Si toute la durée du monde est comme un seul jour, il compte certainement ses heures par siècles: autrement dit les siècles sont ses heures. Or il y a douze heures dans le jour. Donc au sens mystique le Jour, c'est bien le Christ. Il a ses Douze Apôtres, qui ont resplendi de la lumière céleste, en qui la grâce a ses phases distinctes»

[1] Sur le *Dôdekaôros* qui représentait à la fois le cycle de douze heures et le cycle de douze mois, voir Boll, *Sternglaube und Sterndeutung*, p. 75. Si l'on ajoute que ce cadran solaire *(ὡρολόγιον)* était orné, outre les signes du zodiaque, des têtes des douze divinités de l'Olympe (Boll, loc.-cit. Voir l'exemplaire trouvé à Gabies au Musée du Louvre), il est vraisemblable qu'Astérios s'y réfère explicitement, en substituant les Douze Apôtres aux douze dieux.

(*Exp. Luc*, VII, 222, S C, p. 92). Ce qui est curieux dans ce texte, c'est que le thème des Apôtres comme symbolisés par les douze heures est mis en relation avec celui du Christ considéré comme le Jour. Or ce dernier symbole est très archaïque et remonte au Judéo-christianisme [2]. Nous avons à nous demander s'il en est de même de celui des Douze heures.

En remontant dans le passé, c'est chez un auteur très influencé par le judéo-christianisme que nous rencontrons d'abord ce même symbolisme. Hippolyte écrit: «Lui (le Sauveur), Soleil, une fois qu'il se fût levé du sein de la terre, a montré les Douze Apôtres comme douze heures; car c'est par elles que le Jour se manifestera, comme dit le prophète: C'est le Jour qu'a fait le Seigneur (*Ps.*, 117, 24). Et quant à ce qu'il dit: Au cours des mois qui vont s'additionnant (*Deut.*, 33, 14), c'est que une fois ensemble réunis, les Douze Apôtres, comme douze mois, ont annoncé l'Année parfaite, le Christ. Le prophète lui aussi dit: Annonce une année de grâce du Seigneur (*Is.* 61, 2). Et parce que Jour, Soleil, Année étaient le Christ, il faut appeler Heures et Mois les Apôtres» (*Ben. Moïse ; P. O.*, XXVII, 171).

Ce texte ne pourrait être plus explicite. D'une part il rassemble la double symbolique des douze jours et des douze mois. Par ailleurs il désigne explicitement les Apôtres comme Heures et comme Mois. Enfin il met cette symbolique en relation avec la désignation du Christ comme Jour. Et par ailleurs avec celle du Christ comme Année. Les textes invoqués sont principalement le *Ps.* 117, 24, pour la symbolique du Jour et *Isaïe*, 61, 2, pour celle de l'année. Saint Ambroise se référait à *Gen.*, 2, 4 : «C'est le Jour de la naissance du ciel et de la terre». Or tous ces textes font partie du dossier traditionnel de la symbolique du Christ comme Jour. Le rapprochement des deux thèmes chez Hippolyte et chez Ambroise suggère qu'il y ait influence du premier sur le second. Mais il ne faut pas trop tôt l'affirmer.

Un autre groupe de textes va nous présenter le thème des Douze Mois. Ce sont les écrits pseudo-clémentins dont l'origine judéo-chrétienne est connue. Il s'agit de passages qui relèvent de la couche la plus ancienne, d'une polémique contre Jean-Baptiste: «Tout comme le Seigneur eut Douze Apôtres, conformément au nombre

---

[2] Voir Jean Daniélou, *Théologie du Judéo-christianisme*, pp. 222-226.

des douze mois du soleil, de même aussi Jean eut trente disciples principaux, répondant au compte mensuel de la lune. Au nombre de ces disciples était une femme, Hélène. Ceci même n'est pas l'oeuvre du hasard: car la femme n'étant que la moitié d'un homme, le nombre de trente reste incomplet, tout comme pour la lune, dont la révolution laisse incomplet le cours du mois» (*Hom.*, II, 23). Cet étrange passage tend à montrer en Jean-Baptiste l'ancêtre du gnosticisme de Simon. Mais ce n'est pas cet aspect qui nous retient ici.

Les *Reconnaissances clémentines* reprennent les mêmes thèmes. D'une part les trente disciples sont assimilés à nouveau au mois lunaire: «Après la mort de Jean-Baptiste, Dosithée posa les fondements d'une secte, avec trente autres disciples (de Jean) et une femme du nom de Luna – pour cette raison les trente paraissaient représenter le cours de la lune» (*Rec.*, II, 8). Mais le thème des Douze Apôtres apparaît également: «Il y an un seul vrai prophète, dont nous, les Douze Apôtres, annonçons la parole. C'est lui qui est l'année acceptable (*Is.*, 61, 2), dont nous, Apôtres, sommes les Douze Mois» (*Rec.*, IV, 37). Le rapprochement avec Hippolyte est ici particulièrement frappant, avec le même renvoi à *Is.*, 61, 2.

Les derniers textes nous mettent en présence d'un syncrétisme judéo-chrétien, où le symbolisme astral et le donné évangélique concourent et qui paraît être le milieu commun de la gnose simonienne d'une part et de l'ébionisme de l'autre. Nous ne nous étonnerons pas dès lors de retrouver ces thèmes symboliques dans le gnosticisme, mais transposés dans sa vision propre, c'est-à-dire que les douze mois d'une part, les Douze Apôtres de l'autre deviennent les symboles de la Dodécade des Eons. Ceci apparaît principalement chez Marc le Mage. D'une part «la lune, qui parcourt son ciel en 30 jours figure le nombre des 30 éons. Et le soleil parcourant et menant à son terme en 12 mois son accomplissement cyclique, manifeste par les douze mois la Dodécade (des éons)» (*Adv. haer.*, I, 17, 1). De même aussi les douze heures du jour (*id.*) Les Douze Apôtres de leur côté figurent également les douze éons (I, 18, 4. Voir aussi I, 3, 2).

Certains traits plus précis encore apparaissent. «La Passion qui a été subie par le douzième éon est signifiée par l'apostasie de Judas, qui est le douzième des Apôtres et par le fait qu'elle a eu lieu le douzième mois. Ils veulent en effet qu'après son baptême le Christ ait prêché durant une année» (I, 3, 3. Voir aussi II, 20, 1-5). La relation

avec Judas qui apparaissait chez Astérios se retrouve ici. Nous y rencontrons aussi une antique interprétation d'*Is.*, 61, 2 (II, 22, 1) sur «l'année acceptable», qui y voit une prédiction du fait que le ministère du Christ ait duré seulement une année. Ceci est une interprétation littérale, qui se trouve également chez Clément d'Alexandrie (*Strom.*, I, 21, 145). Irénée au contraire voit dans cette «année» le temps de l'Eglise (II, 22, 2) rempli par la prédication. Les éléments symboliques sont les mêmes, mais les interprétations divergentes.

D'ailleurs nous rencontrerons chez les gnostiques des parallélismes plus décisifs encore avec les ébionites et les catholiques dans la question qui nous intéresse. Clément d'Alexandrie, nous rapportant l'enseignement de Théodote, écrit: «Les Apôtres (pour lui) ont été substitués aux douze signes du Zodiaque: car, comme la génération est réglée par ceux-ci, ainsi la régénération est désignée par les Apôtres» (*Excerpt.*, 25, 2). Le P. Sagnard renvoie avec raison en note — avec une erreur de référence: 23 pour II, 23 — aux *Homélies Clémentines*. Et nous sommes en effet ici tout à fait dans le même contexte. La substitution des Apôtres aux *Cosmocratores*, de la liberté évangélique à la captivité du destin est admirablement exprimée ici, quoiqu'il en soit du substrat de l'auteur. Et par ailleurs les douze signes du Zodiaque sont explicitement mentionnés.[3]

Une oeuvre gnostique plus tardive, publiée par Carl Schmidt, nous donne également un repère intéressant. Le Monogène y est présenté tenant dans sa main droite les douze paternités, en figure des Douze Apôtres, et dans sa gauche les trente puissances (*δυνάμεις*). Toutes ces puissances entourent le Monogène comme une couronne, selon le mot de David: Je louerai la couronne de l'année dans ta bonté (*Ps.*, 64, 12). Et en effet la multiplication des Douze Apôtres par les Trente Puissances correspond aux douze mois de trente jours qui constituent l'année. Il est clair qu'ici encore nous avons sous-jacent à la spéculation de l'auteur un parallélisme des Douze Apôtres et des douze mois, correspondant à une symbolique du Monogène comme l'Année parfaite. La citation de *Ps.*, 64, 12 est ici particulièrement intéressante, parce qu'elle a certainement fait partie du dossier du Verbe comme Année parfaite.

Nous en avons confirmation dans un groupe de textes en relation avec l'épithète *ἐνιαύσιος*, «âgé d'un an», qui est appliqué par *Exode*,

[3] Voir aussi *Adv. haer.*, I, 17, 1, où ils figurent les éons.

XII, 3 à l'Agneau pascal. Grégoire de Nazianze commente ainsi l'épithète: «Il est appelé d'un an comme soleil de justice, comme venu de Là-haut, comme circonscrit dans son être visible et revenant à lui-même, comme couronne bénie de bonté (*Ps.*, 64, 12) et en tout égal et semblable à lui-même» (*Or.*, 45, 13; *P. G.* XXXVI, 641 A-B). Mais certains auteurs latins mettent l'épithète en relation avec la durée d'un an du ministère du Christ. Ainsi Grégoire d'Elvire: «Il est appelé *anniculus*, parce que depuis son baptême par Jean dans le Jourdain, le temps de sa prédication étant accompli, le Christ a souffert, selon la prophétie de David: Tu béniras la couronne de l'année de ta bonté (*Ps.*, 64, 12)» (*Tract.*, 9; Batiffol, p. 100).

Le thème est développé plus longuement par Gaudence de Brescia: «Il est *anniculus*, parce que, après le baptême qu'il a reçu pour nous dans le Jourdain jusqu'au jour de sa Passion il y a un an accompli . . . C'est là l'année acceptable du Seigneur (*Is.*, 61, 2), dont Jésus lisant dans la synagogue atteste qu'elle a été écrite de sa personne dans le Livre d'Isaïe (*Luc*, IV, 21). C'est là cette donnée que le Prophète joyeux a exaltée dans le Psaume: Tu béniras la couronne de l'année de ta bonté (*Ps.*, 64, 12): elle est le cercle victorieux béni par les oeuvres de la bonté du Christ» (*Serm.*, 3; *P. L.* XX, 865 B-866-B) Nous sommes ici en présence d'une tradition occidentale sur la durée d'un an de la vie du Christ, qui se trouvait chez Tertullien et persistera jusqu'à Saint Augustin. Elle est parallèle à celle que nous trouvons à Alexandrie chez Clément et chez les gnostiques. Mais l'intérêt du passage est qu'il est le premier où nous trouvons groupés *Ps.*, 64, 12 et *Is.*, 61, 2 qui sont en effet les deux textes majeurs pour le thème du Christ comme Année.

Revenons au point de départ de cette brève enquête, pour en tirer la conclusion. Nous rencontrons à la fois dans les écrits pseudo-clémentins, chez le gnostique Théodote, chez Hippolyte de Rome une symbolique des Douze Apôtres par les douze heures, les douze mois, les douze signes du zodiaque. Il n'y a pas lieu de penser que ces différents auteurs dépendent les uns des autres. Mais tous paraissent nous orienter vers un milieu judéo-chrétien. Pouvons-nous expliquer la genèse de cette symbolique à partir de ce milieu? Ceci nous permettrait de considérer qu'il s'agit d'une symbolique très primitive, qui aurait persistée ensuite chez un certain nombre d'auteurs chrétiens.

Il semble qu'il en soit ainsi. En effet notre symbolique semble reposer sur des données juives qui appartiennent au milieu dans lequel est apparu le christianisme. Nous noterons d'abord que les signes du zodiaque étaient des représentations familières au judaïsme hellénistique. Mais il paraît bien qu'il en était de même pour le judaïsme palestinien. Goodenough constate que les figures du zodiaque étaient représentées dans les synagogues palestiniennes dès le Ier siècle avant notre ère.[4] On connaît la synagogue de Beth Alpha, où ils sont accompagnés de leurs noms hébreux. Epiphane nous dit d'ailleurs que les Pharisiens, avaient traduit en hébreu les noms des douze signes.[5] Et Josèphe, décrivant le voile du Temple, explique que tout le ciel y est représenté, sauf les signes du zodiaque, ce qui atteste que la chose eût pu être normale.[6]

Il était bien tentant dès lors d'établir une relation entre cette symbolique des douze signes zodiacaux et celle des douze patriarches juifs. En fait chez Philon, c'est-à-dire par conséquent toujours à l'époque du Christ, nous voyons pour certains emplois du chiffre douze, tantôt une référence d'ordre cosmique aux douze signes du zodiaque,[7] tantôt une référence historique aux douze patriarches.[8] Les deux symboliques devaient converger. Et c'est ce que nous trouvons en effet. Pour Philon, les deux gemmes d'émeraude, qui sont placées sur les épaules du Grand-prêtre et portant les noms chacune de six patriarches sont le symbole des signes du zodiaque (*Quaest. Ex.*, II, 109). Et non seulement cela, mais exposant le symbolisme des douze pierres qui se trouvent sur la plaque de métal que le grand-prêtre porte suspendue sur sa poitrine, il établit un parallélisme entre les patriarches et les signes zodiacaux.

Citons ce texte: «Les douze gemmes sont les figures des douze animaux du zodiaque.[9] C'est le symbole des douze patriarches, puisque les noms de ceux-ci sont gravés sur elles, voulant en faire des

[4] Goodenough, *Jewish Symbols*, I, pp. 203, 217, 219, 248-251, 255; VIII, pp. 167-171.

[5] *Panarion*, XV, 1, 2; G C S, pp. 211-212.

[6] Voir A. Pelletier, La tradition symbolique du voile déchiré, R S R, 46 (1958), p. 171.

[7] *Vit. Mos.*, II, 123-124.

[8] *Her.*, 176-177.

[9] On se souviendra que le zodiaque peut être représentée soit par douze signes, soit par douze animaux (Boll, *loc. cit.*, p. 69).

étoiles et donner pour ainsi dire à chacun sa constellation *(ζώδιον)*. Bien plus chacun des patriarches devient lui-même une constellation, comme une image céleste, en sorte que les chefs de peuples et les patriarches ne marchent plus sur la terre, comme des mortels, mais devenus des plantes célestes, circulent dans le ciel, étant plantés là» (*Quaest. Ex.*, II, 114). Et Philon continue en montrant en eux comme des idées permanentes dont le sceau est susceptible de marquer d'innombrables exemplaires à leur image.

Ce texte extraordinaire présente une doctrine spécifiquement philonienne sur l'immortalité stellaire des patriarches,[10] qui rappelle ce que Tatien reprochait aux païens de faire quand ils transposaient dans le ciel les animaux objets de leur adoration.[11] Mais en même temps Philon apparaît ici comme le témoin d'un symbolisme qui ne lui est pas propre. Cette analogie entre les patriarches et les animaux du zodiaque pouvait s'appuyer sur le fait que dans la célèbre prophétie de *Gen.*, 49, 27, Juda était comparé au lion, Issachar à l'âne, Dan au serpent, Nephtali à la biche, Benjamin au loup.[12] Hartvig Thyen a noté par ailleurs les relations de l'homélétique juive contemporaine du Christ et de l'art des synagogues. Et il fait mention du zodiaque.[13] La tradition rabbinique a conservé ce symbolisme d'autre part.[14] Et elle ne paraît aucunement l'avoir empruntée à Philon. Il semble d'ailleurs que ce symbolisme n'ait pas porté seulement sur les douze mois, mais aussi sur les douze heures: «Douze princes seront engendrés. Les tribus sont déterminées par l'ordre du monde: le jour a douze heures, l'année a douze mois, le zodiaque a douze signes. Aussi il est dit: Toutes ces choses sont les tribus d'Israël» [15].

Il était dès lors bien facile de transposer ce symbolisme zodiacal

---

[10] Voir toutefois *Sap.*, 3, 7, selon l'interprétation de M. Dupont-Sommer.

[11] *Disc.*, 9.

[12] Goodenough, *op. cit.*, VIII, pp. 196-197, avec les références.

[13] *Der Stil der Jüdisch-Hellenistischen Homilie*, p. 33.

[14] Eisler, *Orphish-Dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike*, p. 39; Goodenough, *op. cit.*, VIII, pp. 197-199.

[15] Tanchuma, Wajchi, 16, cité par D. Feuchtwang, Der Tierkreis in der Tradition und im Synagogenritus, *M G W J*, 59 (1915), p. 243. Voir aussi le phrase que Romanos le Mélode met sur la bouche de Jacob: «Un Jour s'est levé pour moi, qui a douze heures, qui sont mes enfants» (Chant du Chaste Joseph, v. 808-810, cité par Eisler, *loc. cit.*, p. 39).

des Douze Patriarches aux Douze Apôtres. Nous avons la chance de posséder un texte où nous saisissons ce passage. C'est un passage de Clément d'Alexandrie, que nous n'avons pas encore mentionné. Il s'agit du symbolisme du vêtement du grand-prêtre. Et Clément doit dépendre ici de Philon: «Les douze pierres rangées par rangs de quatre sur la poitrine nous décrivent le cycle du zodiaque avec les quatre changements de saisons. On peut y voir aussi . . . les prophètes qui désignent les justes de chaque alliance. En disant en effet que les Apôtres sont à la fois prophètes et justes, on ne se tromperait pas» (*Strom.*, V, 6, 38, 4-5). Le passage des Patriarches aux Apôtres est ici saisi sur le vif.

Ainsi nous apparaît l'histoire de notre symbolisme. Il y a au départ l'utilisation des signes du zodiaque comme motif décoratif dans l'art judéo-hellénistique. Ceci amène les rabbins à le commenter symboliquement en y voyant l'image des Douze patriarches. Chez Philon ce symbolisme va jusqu'à une certaine mystique cosmique. Les judéo-chrétiens reprendront ce symbolisme en l'appliquant aux Douze Apôtres. Il s'associera avec celui du Christ considéré comme Jour et comme Année. Il se rencontrera aussi bien chez les membres de la Grande Eglise que chez les Ebionites et chez les Gnostiques. Des influences réciproques pourront d'ailleurs se faire sentir. Ainsi Astérios paraît dépendre de certaines données empruntées aux gnostiques[16]. A côté de la symbolique des Douze Apôtres, certaines autres pourront apparaître. Ainsi la curieuse application que fait Zénon de Vérone du zodiaque aux nouveaux baptisés.[17]

Paris VII, Rue Monsieur 15

---

[16] Sur les développements du thème au Moyen-Age et à la Renaissance voir F. Piper, *Mythologie der christlichen Kunst*, II, p. 275-310.

[17] *P. L.*, IX, 494-495.

PHILOSOPHY AND RHETORIC IN THE ADVERSUS HAERESES OF IRENAEUS

BY

WILLIAM R. SCHOEDEL

The purpose of this article is to attempt to describe with some precision the extent of Irenaeus' familiarity with philosophy and rhetoric. Such a study is purely preliminary to the more important task of evaluating the significance of Irenaeus' thought. But the need for such preliminary investigation is made clear by the conflicting attitudes taken up over against Irenaeus in such works as J. Lawson's *The Biblical Theology of Saint Irenaeus* (London, 1948) and H. A. Wolfson's *The Philosophy of the Church Fathers* (Cambridge, 1956). Lawson reduces the impact of philosophy on Irenaeus to purely formal matters while Wolfson does not hesitate to deal with Irenaeus' "philosophy" on the same level as that of all the other early Fathers of the Church. It is hoped that this study may help to clarify the issue.

I do not intend, however, to probe here into the ambiguous concept of the *logos* in Irenaeus or to search for the creative use of philosophical themes buried below the surface. I am more interested at this point in discussing Irenaeus' attitude towards philosophy and his more obvious acquaintance with it. It will be seen that on this level Irenaeus' knowledge and use of philosophy is somewhat superficial. It will also be seen that whatever evidence there may be of ordered thought in the *Adversus Haereses*, it can more often be traced to rhetorical training.

Like many of the Church Fathers Irenaeus' attitude towards philosophy is ambiguous. He can be highly critical of it (*Adv. Haer.* ii 14. 2; ii 33. 2-4) while at the same time he can find Plato "more religious" than Marcion (iii 25. 5). The reasons for this will become clear as we proceed.

In two important passages Irenaeus links himself to Hellenistic

philosophy and science through the doxographies of his age. In *Adv. Haer.* ii 14. 2-6 Irenaeus is convinced that the Gnostics gained their doctrines from the Greek philosophers. Diels' analysis of this passage indicates that Irenaeus had not himself read the authors that he mentions, but is here dependent upon the highly compressed and often misleading descriptions of philosophical doctrines contained in contemporary doxographical materials. This conclusion is supported by the appearance of similar lists of opinions in other writers of this period.[1]

Some of these bits of information may have also been gleaned by Irenaeus from Justin Martyr. Thus the criticism of Stoics, poets and historians as a group also occurs in Justin (*Apology* ii 13) and may indicate that Irenaeus is dependent upon him at this point. Irenaeus' criticism of the Stoics as teaching that God is a slave to necessity is also reminiscent of Justin (*Apology* ii 7).

Another important passage in the second book of the *Adv. Haer.* (ii 28. 2) also shows close dependence on doxographical material. Irenaeus' method here is to take the titles of various topics dealt with in the doxographies, to show how all authorities differ and on this basis to draw the sceptical conclusion that there are many scientific matters about which we can know nothing. For this reason we ought not to fall into the error of the Gnostics who presume to have grasped the secrets of spiritual matters which are farther beyond us than the things of this world. What Scripture plainly tells us is enough for the Christian.

The following comparison shows the extent to which a relationship exists between this passage of Irenaeus and the topics dealt with in the *Placita* of Pseudo-Plutarch.[2]

(a) Irenaeus ii 28.2 (in the order in which they are mentioned)	(b) Pseudo-Plutarch
The rise of the Nile	iv 1
Migratory birds	—
Ocean tides	iii 17
What is beyond the ocean?	—
Rain	iii 4

[1] H. Diels, *Doxographi Graeci* (Berlin, 1929), 170 ff.

[2] *Ibid.*, 268 ff.

Lightning	iii 3
Thunder	iii 3
Clouds	iii 4
Mists	—
Winds	iii 7
Snow	iii 4
Hail	iii 4
The waxing and waning of the moon	ii 24
Salt and fresh water	iii 16
Metals and stones	—

Apparently Irenaeus either had before him a doxography similar to that of Ps-Plutarch or remembered more or less vaguely what he had once read in one.

In the use of these handbooks Irenaeus is critical and sceptical in order to demonstrate the all sufficiency of Scriptural truth. Since the doxographies appear to have been used by Sceptics to demonstrate the precarious nature of truth, Irenaeus is to that extent in a "philosophical tradition." [3] But he goes far beyond the Sceptics in using philosophical doubt as a device by which to recommend Biblical revelation.

Yet as we have indicated there is some evidence of a more positive attitude towards philosophy in Irenaeus. At one point he states that "Plato is proved to be more religious than (Marcion) for he allowed that the same God was both just and good, having power over all things" (*Adv. Haer.* iii 25.5). He then quotes from Plato's *Leges* IV 715e-716a and *Timaeus* VI 29e. If Irenaeus actually read these books, however, he misunderstood them and gleaned only those things which he considered useful in his anti-Gnostic polemic. One is led to suspect that he himself was not responsible for their selection. In any event this is the only passage in which Irenaeus commends a philosopher. And even at that one is left wondering whether a somewhat grudging comparison of Plato with Marcion speaks highly of the former.

Elsewhere Irenaeus is highly critical of Plato, particularly of his doctrine of metempsychosis (*Adv. Haer.* ii 33. 2-4). Similar argu-

[3] For the sceptical intent of the doxographies cf. R. M. Grant, *Miracle and Natural Law* (Amsterdam, 1952), 81.

ments appear in Justin (*Dial.* iv 1-2) and Tertullian (*De Anima* 24. 11-12). The source of these criticisms in Tertullian has been traced by Waszink to Strato [4] and in Justin by R. M. Grant also to Strato (frags. 123-127, Wehrli).[5] In the case of Justin the "old man" employs these arguments against his Platonism. But Justin apparently never realized that they were Peripatetic arguments. It would appear, then, that some Peripatetic source highly critical of Plato's doctrines on the soul was available to some of the Church fathers.

Irenaeus' criticism is naturally closer to that of Tertullian since the argument of the old man is dealing with the immortality of the soul in general while that of Tertullian and Irenaeus is dealing with the "recollection" of the soul in particular. The point of both arguments is that if the soul had had a vision of the ideas it could not have lost the knowledge thus gained and "recollection" in the Platonic sense would have no meaning. Irenaeus uses the recollection of dreams as proof of this. For dreams occur when the soul is no longer scattered throughout the body and yet are remembered when we awake. Tertullian uses "prophecy" in the same way for Plato himself had allowed that it was a power of the soul; and Irenaeus at another point in the argument also refers to the experience of the Old Testament prophets who remembered celestial things after returning to their normal state. Another argument is brought forward by Irenaeus who asks how it is that Plato could remember the demon, the cup of Lethe and the descent into the body if all had been forgotten. In a similar vein Tertullian remarks that Plato "solus in tanta gentium silva, in tanto sapientium prato, idearum et oblitus et recordatus est" (*De Anima* 24. 11). Moreover both Irenaeus and Tertullian feel called upon to dispense with the Platonist doctrine that the body was the cause of oblivion. This whole line of argumentation finds no parallel in Strato, but the basic criticism is there: the soul could not have lost the knowledge which Plato claims is derived from recollection if it had ever had it (frag. 127, Wehrli). The appearance of similar arguments in Justin, Ire-

---

[4] J. H. Waszink, *De Anima* (Amsterdam, 1947), 305.

[5] R. M. Grant, "Aristotle and the Conversion of Justin," *JTS* n. s. 7 (1956) 246 f.

naeus and Tertullian would seem to suggest a common philosophical tradition as a source.

But the exact identification of this source is impossible. Our knowledge of Strato is only fragmentary. And doxographical sources seem to be out of the question. For the term *anamnesis* does not even appear in Diels' index. Since Tertullian often referred to Soranus the physician (*De Anima* 6. 6; 6. 7; 8. 3; 14. 2; 15. 3; 25. 5; 44. 2) and only once to Strato (15. 5), and since according to Tertullian Soranus taught that the soul was corporeal and also denied its immortality (6. 6-7), it may be that this type of criticism was found in his work on the soul; but there is no proof of this. In any event it is worthwhile noting that Irenaeus' use of philosophy is once again directed against another philosophical doctrine that he supposes was borrowed by the Gnostics.

More positive is Irenaeus' use of a motif that appears to go back to Xenophanes. In combatting the Gnostic doctrine of emanations by which God's *nous* is hypostatically separated from himself, Irenaeus asserts that God is "all mind," "all hearing," "all sight" etc. (*Adv. Haer.* i 12. 2; ii 13. 3; ii 13. 8; ii 28. 4; iv 11. 1). Now Xenophanes had combatted the anthropomorphisms of the Homeric pantheon by upholding the superiority of the gods (or of God) to everything else in the universe. The following striking line concerning God is preserved by Sextus Empiricus (*Adv. Math.* ix 144): *οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δὲ τ' ἀκούει.* Sextus does not identify the author of this line, but parallels in Plutarch (*Strom.* 4, Diels p. 580. 15-16), Diogenes Laertius (ix 19) and Hippolytus (*Philosophumena* 1. 14, Diels p. 565. 25-26) clearly point to Xenophanes.[6] According to Diogenes he declared that God was *ὅλον δὲ ὁρᾶν καὶ ὅλον ἀκούειν, μὴ μέντοι ἀναπνεῖν.*

Here, then, is clearly a positive use of "philosophy" by Irenaeus. But it must be noted that this motif was available to Irenaeus in the doxographies and philosophical handbooks of the period and, secondly, that it was selected to combat what Irenaeus considered the anthropomorphisms of the Gnostics.

---

[6] T. B. Allworthy, "Gnostic Theology: A Correction," *JTS* 39 (1938), 248. C. C. J. Webb, "Gnostic Theology," *JTS* 40 (1939), 36 f. H. Ritter and L. Preller, *Historia Philosophiae Graecae* (Goettingen, 1888), 79.

The solution to the problem of Irenaeus' use of philosophy will be furthered when we note that he knew something about rhetoric. Reynders has pointed up his frequent use of the dilemma, the counter question, the *ad hominem* technique.[7] But unfortunately he made no attempt to show just how far such devices reflect an involvement in the education of the Hellenistic period. A brief survey of this is therefore necessary here.

Irenaeus himself warns us not to "expect from me, who am resident among the Keltae and am accustomed for the most part to use a barbarous dialect, any display of rhetoric, which I have never learned" (*Adv. Haer.* i Praef. 3). The statement indicates Irenaeus' awareness of what is expected of him and what follows in the *Adv. Haer.* would seem to show that he did after all know something of rhetoric despite this disclaimer. As a matter of fact the statement is itself probably a rhetorical device designed to convince his readers that he is more interested in truth than fine words. It reminds us of Socrates' opening statements in Plato's *Apology* (17b), statements which can be paralleled in many ancient rhetoricians (cf. Lysias xix 1. 2; Isaeus x 1). And this device was handed on through Hellenistic handbooks on rhetoric as the *Peri Ideon* of Hermogenes attests. For here we are advised when we defend ourselves in court to assert that *ἀπείρως ἔχοντα λόγων εἰς δικαστήριον εἰσιέναι* (*Peri Ideon* ii 6, 370 Spengel).

The structure of the *Adv. Haer.* coincides roughly with that of the models of Hellenistic rhetoric. The *Ad Herennium* speaks of six parts to a speech: *exordium, narratio, divisio, confirmatio, confutatio, peroratio.* Cicero (*De Inv.* i 14. 19) gives the same division; but later in his *De Partitione* he speaks of only four parts by combining the *narratio* and *divisio* as well as the *confirmatio* and the *confutatio.*[8] These same divisions appear in the Greek handbooks (e.g. Theon, *Progymnasmata* 12, 120-121 Spengel). The *Adv. Haer.* appears to follow something akin to the later Ciceronian divisions. It begins with an *exordium* (i Praef. 1-3) which is followed by a long statement

[7] B. Reynders, "La Polémique de S. Irénée," *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 7 (1935), 8 f. Additional indications of Irenaeus' knowledge of rhetoric are brought forward by R. M. Grant, "Irenaeus and Hellenistic Culture," *HTR* 42 (1949), 47-51.

[8] D. L. Clark, *Rhetoric in Greco-Roman Education* (New York, 1957), 70.

concerned with the facts of the case, the *narratio*. This is the whole of book one. After describing the system of the Valentinians (i 1-9), Irenaeus presents us with the affirmations of the Church, that there is one God, one Lord Christ Jesus and the Holy Spirit. This is apparently the *divisio*, the forecasting of the main lines of argument which the Greeks called κεφαλαῖα or "heads." That this is so appears certain from *Adv. Haer.* ii Praef. 2 where Irenaeus promises us a "treatment under distinct *heads*" and proceeds in ii l. 1 to say that "it is proper then that I should begin with the first and most important *head*, that is, God the Creator . . ." It may be that this *divisio* does not appear at the end of the first book because Irenaeus decided to broaden the scope of his inquiry at this point to include the systems of other heretics as well. In any event books ii-v are the *confirmatio* of the Church's faith and the *confutatio* of the Gnostic errors. Only the *peroratio* is missing.

The general structure of the *confutatio-confirmatio* also indicates the influence of rhetorical principles. According to Theon authorities are to be arranged κατὰ αὔξησιν, i.e. in order of their significance, from the least to the greatest (*Progymn.* 12, 122 Spengel). This is precisely what Irenaeus does when he devotes book ii to arguments from reason, book iii to arguments from the apostolic tradition and book iv to arguments based on the words of the Lord.

Irenaeus' method of argumentation is also highly reminiscent of that of the rhetorical schools. Its backbone is the *enthymema*, a syllogism whose major or minor premise is often left unexpressed. The major premise is usually not universal in application, but a product of what is only commonly or frequently accepted as true. When the premise is no more than a probability, the argument is called an *epicheirema*, but this distinction is not always strictly observed. It is for this reason that ancient rhetoric so avidly employed the *ad hominem* technique. The point was to convince the opponent on grounds that he himself was forced to accept as true. Thus Irenaeus asks the Gnostics how it is that they can receive pure rationality into themselves since they participate in matter which (as they asserted) was derived from ignorance and defect. Joined with this is a premise of wider authority accepted also by the Gnostics that the earthly is opposed to the spiritual; it is impossible, then, for the Gnostics to participate in both (ii 19. 4). Thus too Irenaeus'

rebuttal of the Gnostic doctrine of emanations on the grounds that God is all thought, all eye, all ear etc. may very well be a philosophical commonplace known to many of his readers as the classical answer to ancient polytheism. For it appears in this dress in *Adv. Haer.* i 12. 2 (Lat., but not in the Greek) where the fancied beings of the Gnostics are said to be like Homer's Zeus passing an anxious and sleepless night in devising plans for honoring Achilles and destroying numbers of the Greeks. Moreover Irenaeus does not hesitate to use proverbs since they express what many are willing to accept as true. Thus one need not rebut every Gnostic argument "for it is not needful (to use a common proverb) that one should drink up the ocean who wishes to learn that its water is salt" (ii 19. 8). Rhetoricians also considered the proverb important.

Next to the *enthymema* the *paradeigma* or example was of greatest significance to the Hellenistic rhetoricians (Theon, *Progymn.* 12, 122-123 Spengel). The most important aspect of this type of argumentation was the appeal to the authority of the past. This has already been briefly discussed. But it may further be noted here that this is one possible reason for the appeal made to Plato in *Adv. Haer.* iii 25. 5. Plato's name carried weight, and though Irenaeus elsewhere criticizes him, he does not hesitate to cite him in support of an argument should that be possible. Rhetorical devices, then, may be a significant factor in accounting for the ambiguous attitudes of Irenaeus.

This conclusion is supported by the fact that Plato's authority in *Adv. Haer.* ii 33. 2 is questioned only with the aid of a rhetorical device. Irenaeus cannot gracelessly condemn so great a name. He therefore asks, "If the cup of oblivion, after it has been drunk, can obliterate the memory of all other deeds that have been done, how, O Plato, dost thou obtain the knowledge of this fact . . .?" The question and the resulting dilemma give a rhetorical cast to the whole passage. Elsewhere Irenaeus does not hesitate to string together almost a whole column of such questions (ii 30. 3). For the rhetorical question is one of the favorite "figures of thought" in Irenaeus and in ancient rhetoric generally. Significant as such devices are in Irenaeus, even more important is his use of the rhetorical commonplaces or *topoi*. These were fundamental axioms employed by the rhetoricians as a basis for their *enthymemata* or *epicheiremata*.

Most of them were little more than variations of the *topoi* set down by Aristotle. The handbooks developed various sets of them for the various types of speeches. Naturally the *Adv. Haer.* follows no pattern since it is much more than a speech and since Hellenistic rhetoricians did not concern themselves with heretics. But the *Adv. Haer.* clearly reflects the use of many of these *topoi*. Some examples will be given here largely on the basis of Theon's treatment of speeches *Peri Theseon* in his *Progymnasmata* (12, 120-128 Spengel). This was not one of the most popular rhetorical handbooks in the Hellenistic age since it was somewhat more subtle than many others, but it can without question be said to be typical.

According to Theon one ought first to inquire as to the possibility of the proposition (12, 121 Spengel). It is precisely with a denial of the possibility of the Gnostic concept of God that Irenaeus begins his argumentation in *Adv. Haer.* ii 1. 2. Similarly Irenaeus' sceptical use of doxographical material in ii 28. 2 is designed to show the impossibility of knowing the reason for many natural phenomena. (b) This in turn is used to show that we cannot expect to know about spiritual matters which are even farther beyond us than the things of this world. This argument is based on the well known *topos* of the *ἐκ τοῦ ἐλάττονος:* proof of the lesser automatically involves the proof of the greater in certain cases (12, 122 Spengel). Irenaeus' scepticism turns out to be at least from one point of view a rhetorical device. (c) Another basic *topos* is that concerned with the ease of pursuing the course projected (12, 121 Spengel). It is no surprise, then, to find Irenaeus arguing that the truth is *easy* to get in the Church (*Adv. Haer.* iii 4. 1). (d) Next we must show that we are not the only ones who hold such and such an opinion, nor are we the first (12, 121 Spengel). Thus Irenaeus points to the fact that he does not forsake the utterances of the prophets, the Lord and his apostles (iii 1. 1-2) while the Gnostics do not consent to either Scripture or tradition (iii 2. 2). (e) It is also a good idea to show that the proposition is "harmonious" (12, 122 Spengel). Irenaeus, therefore, asserts that the orthodox account of creation is "harmonious" with what is actually here (ii 15. 3). (f) The Greek rhetoricians also saw the value of labelling a thing either holy or unholy (12, 122 Spengel). It is within this *topos* that Irenaeus' frequent charge of "blasphemy" falls (iv Praef. 3). (g) We are also to see whether a proposition is

"profitable" (12, 122 Spengel). This *topos* is the basis of Irenaeus' pragmatic argument that Sophia has been unable to accomplish what the Creator has accomplished and that the spiritual Gnostics have shown no superiority to the psychical Creator. They have made no rivers, no frost, no rain (ii 30. 3). (h) The Gnostics are also under attack when Irenaeus asks how if Jesus did not know all things (Mk. 13 : 32), they can claim to know the secrets of spiritual things since they are clearly of less significance than he (ii 28. 6). This is a clear reflection of the *topos ἐκ τοῦ μείζονος*: a demonstration made in reference to that which is greater automatically embraces that which is less (12, 122 Spengel). (i) Most important, however, is Irenaeus' use of the dilemma. His favorite type is that known in Aristotle as *περὶ δυοῖν καὶ ἀντικειμένοιν* (*Rhetoric* xxiii 15, 1399. 18; cf. *Ad Herennium* ii 24. 38).[9] In an argument based on this *topos* one is involved in difficulty whether one replies either yes or no to a proposition. Thus if Plato remembers the demon, the cup of Lethe and the descent into life, why does he not know many other things about the other world? If on the other hand he does not remember these things, his account is fictitious (ii 33. 2; cf. also ii 14. 7; ii 15. 3).

This sampling of the argumentation in Irenaeus reflects some knowledge of Hellenistic rhetoric. It is undoubtedly true that the spirit with which it is informed is considerably different from that of the Hellenistic schools and that his whole effort cannot be explained in terms of a rhetoric whose highest goal was to be able successfully both to refute and to support a proposition. But the frequency of the occurrence of arguments and techniques which fit into the framework of Hellenistic rhetoric makes it impossible for us to think of these as mere coincidences.

This would suggest, then, that Irenaeus had at some time been exposed to the fundamentals of Hellenistic education, grammar and rhetoric, but that his acquaintance with the higher discipline of philosophy had remained somewhat elementary in character.

A much different type of analysis of Irenaeus' thought by Audet has led to similar conclusions. Audet asserts that we find here no

---

[9] G. P. Palmer, *The Topoi of Aristotle's Rhetoric as Exemplified in the Orators* (Chicago, 1934), 48.

real use of philosophy, but a spontaneous reaction to Gnosticism.[10] He insists, then, that for Irenaeus there is no real "natural knowledge of God" even in the face of such passages as *Adv. Haer.* ii 6. 1 where Irenaeus states: "All do know this one fact at least, because reason, implanted in their minds, moves them, and reveals to them that there is one God, the Lord of all." As Audet observes, Irenaeus is driven to speak thus in answer to the Gnostics' exegesis of Mt. 11 : 27 by which they tried to show that the Father of All was known only with the coming of Christ. Irenaeus' developed doctrine on this subject is that the Word (iii 20. 5) or the Spirit (iv 20. 5) was always at work revealing the Father to man even before the incarnation. Thus there is here only the most primitive doctrine of "natural revelation." It does not go beyond what is already in Paul (Rom. 1-3). For Irenaeus' partial and undeveloped answers are never to be separated from their polemical framework. Their synthesis and ultimate direction appear to be determined by Biblical tradition on the one hand and by the opposition to Gnostics and Marcionites on the other hand.

In summary, then, it would appear that Irenaeus had some acquaintance with rhetoric and less with the higher discipline of philosophy. His acquaintance with the latter was confined largely to doxographical material which gave him no real understanding of the subject. And this for the most part was employed in a sceptical fashion for the sole purpose of refuting the Gnostics. A Peripatetic source critical of Plato may also have been known to him. But beyond that there seems to have been little or no direct philosophical influence upon him. In any event Irenaeus was himself conscious of little interest in philosophy. He refuses to answer such questions as to what God was doing before he created the world. The answer according to Irenaeus lies with God himself (*Adv. Haer.* ii 28. 3).

The University of Chicago, Chicago, Ill.

---

[10] T. Audet, "Orientations Théologiques chez Saint Irénée," *Traditio* 1 (1943), 33-39.

SCRIPTURE, RHETORIC AND THEOLOGY IN THEOPHILUS

BY

ROBERT M. GRANT

Theophilus of Antioch has a style which, if not especially exciting, is (as Pierre Nautin has remarked) "toujours clair" [1]. From time to time he seems to devote greater attention to the devices of rhetoric; in his books *Ad Autolycum* there are two passages (I 3 and III 15) in which he employs the brief cola characteristic of Asian rhetoric and found also in the *Homily on the Passion* probably written by Melito bishop of Sardis.[2] These passages are especially interesting because in them scriptural sources are employed in a rhetorical manner for theological purposes. The method Theophilus here uses is different from that found in his second book, where he quotes long sections of the book of Genesis and then proceeds to provide exegesis for them. In I 3 and III 15 his use of scripture is allusive rather than explicit. But the purpose is the same; it is to create scripturally-grounded theological statements.

We shall consider first his method as reflected in these two passages and then his method as it is developed in the passages in the second book in which he is discussing the Logos of God.

I. Attributes of God (I 3)

The first passage begins with a list of seven attributes of God (glory, magnitude, height, strength, wisdom, goodness, beneficence), each of which is accompanied by an adjective to indicate that, in relation to the attribute, God is really ineffable and inexpressible. Then Theophilus lists thirteen appellations of God, along with the aspects of his activity to which they really refer.[3] What Theophilus

---

[1] *Vigiliae Christianae* 11 (1957), 214.

[2] Cf. A. Wifstrand in *Vig. Chr.* 2 (1948), 201-23.

[3] The correct transmission of the text seems to be guaranteed by the parallel list in Novatian, *De trin.* 2, apparently derived from Theophilus. We

says is that God is not actually Light, Logos, Mind, Spirit, Wisdom, Strength, Power, Providence, Royal Rule,[4] Lord, Judge, Father, or Fire. Briefer lists of the same kind are to be found in Justin, *Apol.* 2, 5 (6), 2 (Father, God, Creator, Lord, Master); Clement, *Strom.* 5, 82, 1 (the Good, Mind, the Self-Existent, Father, God, Demiurge, Lord); *Ad Diognetum* 9, 6 (God wants us to regard him as Nurse, Father, Teacher, Counselor, Physician, Mind, Light, Honor, Glory, Strength, Life); and *Corp. Hermet.* 2, 14 (pp. 37-38 Nock-Festugière: Mind, Spirit, Light). The theological problem involved is clearly stated by Origen. Literalists think that God is a body because in scripture they read that he is called Fire or Spirit, but the appellation of Light shows that he is not corporeal.[5] Minucius Felix (*Oct.* 18, 10) reflects the same difficulty: "if I call him Father you will suppose him to be carnal; if King, you will suppose him to be earthly; if Lord, you will understand him as mortal."

The difficulty seems to have arisen not just among gnostics, as Prestige claimed,[6] but among rather unphilosophical Christians like Irenaeus, who were willing to express God's transcendence in terms ultimately derived from Xenophanes.[7] Thus Irenaeus says that God can be called "wholly Mind, wholly Spirit, wholly Understanding, wholly Conception, Reason, Hearing, Eye, Light: the source of all good things."[8] Irenaeus thus identifies the transcendent source with that of which it is the source; other theologians make more careful distinctions.

Our problem now is that of determining why Theophilus chose

should add that a note of J. C. T. Otto (*Corpus Apologetarum* VIII, p. 11, n. 9) on this passage is erroneous; it reads "*ἀγαθοσύνην*) Sic codd. msti, non *ἀγαθωσύνην*, quod exspectaveris." The reading of the Venice manuscript is actually *ἀγαθωσύνην*.

[4] Theophilus has *βασιλείαν*; Novatian apparently interprets it as *maiestatem.*

[5] *Princ.* 1, 1, 1, pp. 16-17 Koetschau; cf. *Ioh. comm.* 13, 21, p. 244 Preuschen; *C. Cels.* 4, 13; 6, 70. 72.

[6] *God in Patristic Thought* (London, 1936), 4; and it is not true that gnostic theology was always positive (contrast Ptolemaeus' doctrine as analyzed by F.-M. Sagnard, *La gnose valentinienne*, Paris, 1947, index) when contrasted the negative doctrines of the Fathers.

[7] Cf. C. C. J. Webb in *Journal of Theological Studies* 40 (1939), 36-37.

[8] *Adv. haer.* 2, 13, 9, pp. 285-86 Harvey; T. B. Allworthy in *Journ. Theol. Stud.* 39 (1938), 248.

the attributes which he did choose. He probably begins with 1 John 1, 5 (God is Light) and corrects it by Genesis 1, 3, where light is created by God. Then he turns to John 1, 1 (the Logos was God) and states that the Logos was actually the Beginning (Genesis 1, 1; Proverbs 7, 22) through which God effected his creation. Against Irenaeus and others he denies that God is really Mind; the appellation refers to God's knowing, not to his nature. "Spirit" really means his breath; it is not a definition, in spite of what John 4, 24 may seem to mean. "Wisdom" is his offspring (Prov. 8, 22), not God himself.

The next two appellations are surprising unless one considers the extent to which Theophilus is working over New Testament words and phrases. "If I speak of him as Strength, I speak of his might; if I speak of him as Power, I speak of his operation." Here Theophilus is probably reflecting the language of Ephesians 1, 19: "the surpassing greatness of his *power* toward us who believe in accordance with the *operation* of the *might* of his *strength*." In the New Testament passage the words directly related to God are "power" and "strength" (cf. Eph. 3, 7: "the operation of his power"), and these are the words which Theophilus explains in operational terms.

He then explains that providence is to be related to God's goodness, and concludes with five appellations which he may be treating in an anti-Marcionite manner. "Kingdom" or "royal rule" refers to God's glory (cf. Matt. 4, 8; doxology added at Matt. 6, 13; Did. 9, 4; 10, 5), and is not to be understood as Christ himself, as Marcion believed.[9] To speak of God as Lord means speaking of him as judge; as Father, as "all things" (so Athenagoras, *Leg.* 16; Tertullian, *Adv. Prax.* 5); [10] as Judge, as just. To call him Fire means speaking of his wrath—against Marcion.[11] Thus Theophilus opposes the Marcionite rejection of God as creator and judge and maintains the traditional Jewish-Christian doctrine.

We do not agree with the comment of Bardy on this passage. "Il semble bien que Théophile lui-même aurait été bien embarrassé pour interpréter ce galimatias. Il se laisse entraîner, ici comme ailleurs,

[9] A. v. Harnack, *Marcion : das Evangelium vom fremden Gott* (ed. 2, Leipzig 1924), 126.

[10] Cf. E. Evans, *Tertullian's Treatise Against Praxeas* (London, 1948), 212.

[11] Harnack, *op. cit.*, 264.*

à la manie du bavardage." [12] Theophilus' rhetoric is not always adroit, but he has something to say.

II. Christian Life (III 15)

The other passage consists of the short cola of which Melito was so fond. Theophilus has just been discussing the charges of cannibalism and promiscuity (now called "adultery") made against Christians. "Far be it from Christians to consider doing any such thing—⟨Christians⟩ among whom

> temperance is present, continence is exercised, monogamy is preserved, purity is guarded;
> injustice is driven out, sin is uprooted;
> righteousness is practised, law is customary, religion is performed, God is acknowledged;
> truth controls, grace preserves, peace protects;
> holy Logos leads, Wisdom teaches, Life controls, God reigns."

The first four nouns list virtues directly opposed to the accusation of adultery; these virtues are commonly mentioned by Christian writers who deal with monogamy. Thus temperance, continence, and purity occur in a list of virtues in 1 Clement 64; Hermas speaks of preserving or guarding purity (*Mand.* 4, 4, 3; 4, 1, 1); Clement of Alexandria commends continence, temperance, and monogamy (*Strom.* 3, 4, 1-3); and in the Clementine Homilies (3, 26, 4) we read that the true prophet "destroys wars, teaches peace, enjoins temperance, eradicates sins, legislates marriage, permits (the non-ascetic note of the Clementina) continence, leads all to purity." The virtues of Christians are next indicated in a negative way: among them there is neither wrongdoing nor sin.[13]

After this Theophilus proceeds to a description of the Christian religion which is essentially the same, though practically in reverse order, as the description he has given in III 9. There he has said that "We acknowledge God . . . we have learned a holy law . . . concerning religion . . . concerning righteousness". In the present passage he is doing no more than insist upon the actuality of this

---

[12] G. Bardy—J. Sender, *Théophile d'Antioche* (Paris, 1948), 65 n. 1.

[13] Perhaps a reflection of 1 John 5, 17, where the two are identified.

(Jewish or Jewish-Christian [14]) conception. The mention of God is placed last because it is the climax of the section.

Another section then begins, and we hear of truth, grace, and peace probably because grace and truth are associated in John 1, 17 and Colossians 1, 6 and grace and peace are found together in most of the Pauline epistles.[15] From these divine gifts Theophilus passes to the giver: a (really "the") holy Logos (cf. III 13), Wisdom, Life, and God. One is surprised to find "life" mentioned between Wisdom and God, but perhaps at this point Theophilus' thought is governed by his verbs rather than his nouns. "Holy Logos leads", and in John 14, 6 we read that Jesus (the Logos) is "the way, the truth, and the life." Elsewhere in John, in verses to which Theophilus elsewhere alludes (14, 26 in II 33 and III 11; 16, 13 in II 38), we learn that the Spirit (identified with the Logos in II 10) is to "lead" and to "teach". We should suggest that Theophilus has constructed his last section chiefly out of Johannine materials.

Once more, the initial effect of Theophilus' work suggests that it is "merely" rhetorical; but further examination seems to prove that, as in the writings of other early Christian writers, rhetoric and theology cannot be so easily separated. It is not that there is a theology lying underneath the rhetoric; it is instead that through and in the rhetoric the theology comes to expression.

III. The Logos in Scripture and Rhetoric

Once more, if we consider Theophilus' development of the Logos-doctrine we find that his method is, as we have said, to use scripture in a rhetorical manner in order to construct theology. Our formula is intended to take into account both the Hellenistic (or, more specifically, Hellenistic Jewish) elements in his thought [16] and those derived from what has been classified as Jewish or Jewish Christian theology. [17]

---

[14] Cf. my article in *Harvard Theological Review* 43 (1950), 179-96.

[15] Cf. III 23, a prayer that readers may be led by God's truth and grace.

[16] Cf. my articles in *Harv. Theol. Rev.* 40 (1947), 227-56, and 43 (1950), cited in note 14.

[17] Cf. G. Kretschmar, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie* (Tübingen, 1956); J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme* (Paris, 1958).

A. Scriptural Sources

We first encounter God's Word (Logos) and Wisdom in *Ad Autolycum* I 3, where as we have seen Theophilus tells us that they are terms used only of God's operations, not of his essence or nature. Theophilus finds confirmation for his doctrine of "the God who acts" when (in I 7) he says that "God heals and makes alive through the Logos and the Wisdom"; through them he made all things, for the Old Testament says that "by his Word the heavens were established, and by his Spirit all their power" (Ps. 33, 2 LXX). "Spirit" means God's "most powerful" Wisdom, and Theophilus quotes Proverbs 3, 19-20 to prove that Wisdom was active in creation. In other words, at this point his doctrine is based on Old Testament exegesis.

In his second book many further details are provided. In II 10 we read that God begot his Logos, previously immanent *(ἐνδιάθετος)* in his bowels, and emitted him with his Wisdom (based on Ps. 44, 1 LXX). The Logos, through whom all things were made (John 1, 3, quoted in II 22), is identified with the *ἀρχή* of Genesis 1, 1, just as it is identified among Jewish Christian writers earlier in the second century—and later as well.[18] The Logos, says Theophilus, is Spirit of God and Beginning and Wisdom and Power of the Most High. This is to say that he identifies him with the Spirit mentioned as borne over the waters in Genesis 1, 2; with the Beginning mentioned in Genesis 1, 1; with Wisdom in Proverbs (as we have already seen); and with the Power of the Most High whose coming was predicted to Mary by the angel Gabriel in Luke 1, 35. The two middle identifications have obvious precedents in Justin and in the New Testament. The first and the last, however, require some explanation. It would appear that one could not pass from Logos to Spirit without some middle term; and this is provided in the New Testament when Paul refers to "the Lord" as "the Spirit" (2 Cor. 3, 17). Similarly the correlation of Logos with Power of the Most High requires an identification of both Logos and Power with Jesus or, to put it differently, an interpretation of Luke 1, 35 as fulfilled in John 1, 14. This is to say that underneath Theophilus' expressions lies the New Testament. Theophilus, unlike some Jewish Christians, probably

[18] Daniélou, *op. cit.*, 219-22.

does not identify Christ with Gabriel; [19] he is quite reticent on the subject of angels (cf. only II 28). For his theology the most important correlation is that of Logos with Wisdom. At creation the Wisdom of God was in him [20] and the holy Logos was with him: this is proved by a text from Proverbs (8, 27-29) which has Wisdom say that she was with God at creation.

In II 13 Theophilus explains that "in the Beginning" (Gen. 1, 1) means "through the Beginning", and he goes on to explain the literal meaning of Earth, Abyss, Darkness, and Spirit in Genesis 1, 2, presumably against gnostic teachers who found aeons in this verse.[21] The same chapter states that the command *(διάταξις)* of God, i.e. his Logos, shone forth as light; God called the light "day". Here Theophilus may well be indicating that the word (verb) of God, "Let there be—light," is imperative in form rather than, as Tatian interpreted it,[22] optative. Theophilus does not proceed to work out the identification of Logos with Day as other early Christian writers do,[23] but such an identification may be in the back of his mind, since from II 15 we learn that the first three days of creation are symbols of the Triad consisting of God, his Logos, and his Wisdom. The identification can only be latent, however, since as Daniélou has pointed out the two lines of symbolic thought (Triad, Day) are radically different.

In II 18 Theophilus tells us that the creation of man was not effected in the same way as was the work done by God before that point in creation. God made everything else by "a word" (not the Word), but he made man with his own [24] hands, i.e. his Logos and his Wisdom. This is not very clear, but it seems to be an attempt to explain the use of the plural hortatory subjunctive in Genesis 1, 26 while avoiding gnostic speculations (similarly Theophilus avoids

---

[19] *Ibid.*, 180-82.

[20] Reading the text with P. Nautin in *Vigiliae Christianae* 11 (1957), 212-16.

[21] Eg., Marcus in Irenaeus, *Adv. haer.* 1, 18, 1, p. 169 Harvey.

[22] Cf. Origen, *De orat.* 24, 5; he points out that "let there be" is clearly imperative in force in Genesis 1, 9. 11. 20. 24.

[23] Daniélou, *op. cit.*, 222-26.

[24] The emendation *ἰδίων* for the *ἀΐδιον* of the Venice manuscript goes back to Gesner's edition of 1546.

explaining the "male-female" of Genesis 1, 27, since in his view Genesis 2 provides a fuller description of part of Genesis 1).

In II 22 we find a more elaborate discussion of the Logos, continuing the statement made in II 10. Theophilus explains that it was not God but his Logos who "walked" in paradise; Adam heard his "voice", which is his Logos, who is his Son. Theophilus uses the rhetorical-Stoic-Philonic terms "immanent" and "expressed" to indicate what he is talking about, but they are not his point of departure. Instead, the key phrases of this chapter are found in the New Testament, first in allusions, then in an explicit quotation. For Theophilus refers to the Logos as God's power and wisdom (1 Cor. 1, 24), as God's Son, and as the first-born of all creation (Col. 1, 15). He says that the Logos was God's pre-creational Counsellor (Prov. 3, 20, cited in I 7 in relation to Wisdom) as his Mind and Intelligence. Counsellor and Mind come from Isaiah 40, 13 as interpreted in 1 Corinthians 2, 16-17; "mind" is interpreted as "intelligence" by Theophilus himself in I 3.[25] These passages show that he has Christ in mind as he writes, and the point is proved when he goes on to give an explicit quotation of John 1, 1-3, explaining that *πρός* in John 1, 1 means *ἐν*, just as previously (II 13) he has said that *ἐν* in Genesis 1, 1 means *διά*. He also explains that *θεὸς ἦν ὁ λόγος* means *ἐκ θεοῦ πεφυκώς*, since in his view the appellation *ὁ θεός* is reserved for the Father.

In view of the meaning of these passages it is almost certain that the expressions *ὁ ἅγιος λόγος* and *ἡ εὐαγγέλιος φωνή* (III 13) refer not to Christian books but to Christ speaking in them, and the same observation, though less positively, could be made in regard to *τὸ εὐαγγέλιον* (III 14). The divine Logos speaks in the Pauline epistles (III 14). So among Christians "holy Logos leads the way, Wisdom teaches, Life presides, God reigns" (III 15).

B. Further Use of John

We already know that Theophilus is fond of the gospel of John (II 22) and that he uses the New Testament allusively. Some light may be shed on his idea of the Holy Spirit if we consider additional

---

[25] *Νοῦς* is identified with *φρόνησις*, in relation to God, in Stobaeus, *Ecl.* 1, 2, 24 (I, 31, 5 Wachsmuth).

passages in which he seems to be alluding to the "farewell discourses" of John 14-16. Otto already indicated an allusion to John 16, 21 in II 23, where Theophilus refers to women's forgetfulness of labor pains. This is not especially significant. More important are the allusions to John 14, 26. Christians possess the truth because they are taught by the Holy Spirit (II 33). The prophets (inspired by this Spirit) were sent "to teach and remind" the people of the content of the law of God (III 11). Finally, "Wisdom teaches" among Christians (III 15), just as "holy Logos leads the way" (cf. John 16, 13). Similarly there is one obvious allusion to John 16, 8 and 13. In II 38 Theophilus speaks of the revelation given primarily through the Sibyl and the prophets but also through poets and philosophers "concerning righteousness and judgment and punishment"; the latter group spoke unwillingly, but they "were convinced by the Truth." Theophilus is referring to the work of the Spirit of truth (John 16, 13) in convincing the world "of sin and of righteousness and of judgment." This is to say that just as in the gospel of John the work of the spirit is not clearly differentiated from that of the Logos, and indeed continues it, so in the thought of Theophilus it is difficult to differentiate the Spirit from the Logos. At times he identifies them; at times he does not. The reason for this lack of clarity is doubtless to be found in the fact that Theophilus is not a philosophical theologian but an exegete whose training was primarily in rhetoric. In his work we find materials for a system, or materials from several systems. The task of synthesis remained to be performed by men like Irenaeus and Origen.

The content of Theophilus' doctrine, then, seems to be based on the Old and New Testaments. The form, however, is supplied by a mixture of Greek philosophy and Greek rhetoric.

C. A parallel in Aelius Aristides

For the form in which Theophilus expresses his doctrine we may look at some of the works of the famous rhetorician Aelius Aristides, his contemporary. Like Theophilus (II 9), Aelius Aristides attacks the notion that poets are "alone loved by God" and claims that "the prophets of the gods" are more evidently inspired (Orat. 45 Keil, p. 354, 14-17). Following Homer (Il. 2, 489) he states that ten mouths and ten tongues would be inadequate for the praise of Sara-

pis (*Orat.* 45, p. 357, 4) or Asclepius (*Orat.* 47, p. 376, 6); Theophilus, like some of the Latin writers cited by Courcelle, multiplies by a thousand.[26]

In his relatively early *Oration to Zeus* (43 Keil), Aristides states that one cannot speak of Zeus' coming into being, for he was from the beginning and always will be, self-engendered (i.e., not the son of Kronos) and greater than one who is produced from another (p. 340, 18). Zeus made the universe. "He begins from the foundations and makes earth in order to establish everything upon it" (p. 341, 6; cf. Theophilus II 13, who points out the superiority of the Genesis narrative, in which God begins from above). Then he set firm the sea, the air, and finally the fire above, called aether. He adorned the whole heaven with stars just as he adorned the sea with islands. Next he made animals suited to each type of environment. The gods dwell in the heaven, men on earth, marine animals in the sea, and birds in the air. All are governed by harmony and providence (cf. Theophilus I 6-7). While the gods' "first native land" is heavenly, they govern air, sea, and earth as "satraps" of Zeus. The philosophical-rhetorical monotheism of Aristides is close to that of Theophilus.

In another oration (37 Keil) Aristides shows us that even the Logos-doctrine of Theophilus can be paralleled in contemporary paganism. Following the traditional Stoic interpretation of Athena as the Wisdom of Zeus, Aristides states that she is "the only child of the sole Fashioner and King of all" (p. 304, 8). Zeus had nothing out of which to fashion her, but by himself he generated and bore her, so that she is the sole genuine (legitimate) offspring of the Father. She was born from his head fully armed, as the sun rises with its rays, "adorned from within by the Father." Because of the mode of her generation she can never abandon the Father but is always with him as his companion. She is united with him; she "breathes toward" him and is alone with him alone, mindful of her generation and giving a suitable repayment for the pangs of birth (p. 305, 3). She is the eldest of the gods, and "Zeus would not other-

[26] P. Courcelle in *Revue des études latines* 33 (1955), 231-40; cf. also E. Norden, *Aeneis Buch VI* (Leipzig, 1903), 286; A. Höfler, *Der Sarapishymnus des Aelios Aristeides* (Stuttgart, 1935), 45.

wise have bound various elements together had he not set Athena beside him as his companion and counsellor" (p. 305, 9; cf. Wisdom in Theophilus II 22). Athena is a "power" of Zeus (cf. Theophilus II 22); one can describe the acts of Athena as the common actions of Zeus and Athena (p. 312, 16). Pindar rightly says that she sits at the right hand of the Father and receives his commandments for the gods. But she is greater than a messenger (*angelos*); she herself gives commands which she has received from the Father, "taking the place of any exegete or introducer for the gods when there is need of one" (p. 305, 21-26). In relation to mankind she inspires right action and prevents wrong. Led by Athena men never act sinfully, and "they will never do any good deed without Athena" (p. 312, 7; 306, 27).

The resemblance of this doctrine to that of Theophilus is very remarkable. We find in it the same emphasis on the generation of Logos-Sophia that Theophilus lays, and the functions of the hypostases in Aristides and in Theophilus are substantially identical. The resemblances are probably to be explained not only by the probability that Aristides and Theophilus addressed similar audiences, but also from the existence of patterns for *Götterreden* in rhetorical schools. Once more we are led back to the notion that, beginning with scripture, Theophilus developed his theological doctrines by means of liberal use of the rhetorical training he must have possessed.

IV. Appendix

Theophilus and New Testament Ethics

We have already seen something of Theophilus' allusive use of scriptural words and phrases, but the extent to which New Testament language permeates his writings is not always recognized. Here we consider some of the mosaics derived from the New Testament and underlying what he says.

A. *Sinners Who Cannot See God* (I 2)

In this passage Theophilus lists sixteen kinds of sinners who cannot see God (cf. Matthew 5, 8) or, in Paul's phrase, "will not inherit the kingdom of God" (1 Cor. 6, 9-10; cf. Matt. 5, 3. 10). All his materials

are derived from similar New Testament lists. The first six and the eighth come from 1 Corinthians 6, 8-10; then Theophilus begins to weave together Romans 1, 30 (nos. 7, 10 [*φθονερός* for *φθόνος*, Rom. 1, 29], 11, 12 [*ὑπερόπτης* for *ὑπερήφανος*], and 15), Titus 1, 7 (nos. 9 and 13), and 2 Timothy 3, 2 (nos. 11, 12 [*ὑπερόπτης* for *ὑπερήφανος*], 14, and 15). The sixteenth, selling of children, is presumably a more specific form of *ἄστοργοι* (Rom. 1, 31; 2 Tim. 3, 3) and *προδόται* (2 Tim. 3, 4).

B. *The Emperor* (I 11)

Theophilus ends his discussion of the Christian's duty toward the emperor by giving a mosaic of New Testament expressions. "Honor the emperor (1 Pet. 2, 17) by loving him (Rom. 13, 8?), by obeying him (Rom. 13, 1. 5; Tit. 3, 1; 1 Pet. 2, 13), by praying for him (1 Tim. 2, 1-2). For by doing this you do the will of God (1 Pet. 2, 15)." Then follows a quotation from Proverbs 24, 21-22, to which 1 Peter alludes.

C. *"Two Ways"* (I 14)

Here the "eternal punishments" (singular in Matt. 25, 46) are contrasted with the eternal good things resulting from good works. Theophilus relies almost exclusively on a combination of Romans 2, 6-9 with 1 Corinthians 6, 9-10 (cf. I 2) and a partial quotation from 1 Corinthians 2, 9. His mentions of "joy" and "peace" come from Galatians 5, 22, "rest" probably from Matthew 11, 29, and "illicit idolatries" from 1 Peter 4, 3 (as in II 34).

D. *A List of Vices* (II 34)

In this passage we read that the prophets taught men to abstain from illicit idolatry and other things. Here the relationship to the New Testament is not so close, and while some phrases can be paralleled in it, the list seems to be based on the second table of the Decalogue. It ends with the Golden Rule in the negative form found in the "western" text of Acts 15, 20 and 29 (and in Didache 1, 2; but there seems to be no evidence to show that Theophilus used the Didache).

E. *God's Plan of Redemption* (II 27)

One more passage may perhaps show how Theophilus used the

New Testament. Here he seems to be elaborating the meaning of Romans 5, 17 in a manner quite un-Pauline. "As by disobeying man procured death for himself, so by obeying the will of God he who wills to do so can obtain eternal life for himself. For God gave us a law and holy commandments; everyone who does them (cf. 1 John 5, 2) can be saved (Matt. 19, 25; Mark 10, 26; Luke 18, 26) and, attaining to the resurrection (Hebrews 11, 35), can inherit imperishability (1 Cor. 15, 50)." By providing such mosaics Theophilus creates a New Testament theology which reinforces his Jewish-Christian ideas. We may note that when this passage was handed down in the *Sacra Parallela* its emphasis on works was diminished by the omission of "who wills to do so" and "a law and." [27]

The University of Chicago, Chicago, Ill.

---

[27] K. Holl, *Texte und Untersuchungen* 20, 2 (Leipzig, 1899), 57, no. 134. The author should express his thanks for assistance given at various times and in various ways by Professors A. S. Pease, A. D. Nock, and W. C. van Unnik.

SOME OBSERVATIONS ON TERTULLIAN "AD SCAPULAM"

BY

J. H. WASZINK

The open letter which Tertullian addressed to Scapula, the proconsul of Africa, in the autumn of 212 A. D. has more frequently drawn the attention of scholars than most of Tertullian's other works, which may be due to the historical interest of its contents and, besides, to its remarkable formal perfection (perhaps also to the fact that it is Tertullian's shortest treatise). We have at our disposition two commented editions (by T. O. Bindley, Oxford 1893, together with the *De praescriptione haereticorum* and the *Ad martyras*, and by A. Quacquarelli, Rome 1957, cf. my review in this fascicle, pp. 61/64), and the treatise is often quoted in general works on Church History, and on the persecutions. Nevertheless both the establishment of the text and the explication of the contents present us still with a number of difficulties some of which it seemed worth while to discuss in the following pages.

In the last five years not less than three critical editions of the text have appeared, *viz.*, by Dom Eligius Dekkers in the edition of Tertullian in the *Corpus Christianorum* (1954), II, pp. 1126/1132, by V. Bulhart in the fourth volume of Tertullian in the Vienna Corpus (C. S. E. L., vol. 76, 1957), and by A. Quacquarelli in the edition just mentioned. The circumstance that the texts given in these three editions are frequently very different from each other provides us with an additional motive for the publication of the following observations. On account of the considerable divergences between the critical apparatuses of these editions I prefer, for the sake of clearness, to follow the system which I adopted in my edition of the *Aduersus Hermogenem* (Stromata V, Ultraiecti/Antverpiae, 1956), using the siglum β for the consensus of the manuscripts X (Luxemburgensis 75, s. XV), V (Neapolitanus latinus 55, s. XV), L (Leidensis Bibl. Publ. Lat. 2 s. XV), and F (Flor. Magliabechianus conv. soppr. VI, 10, s. XV), γ for the consensus of VLF,

and δ for that of V and L. Of the other family (α) we have in the case of the *Ad Scapulam* only the data concerning the now lost Gorziensis in the third edition by Beatus Rhenanus (1539) and the Flor. Magliabechianus VI, 9 (s. XV, N) since unfortunately the much more important Selestatiensis 88 (earlier Paternacensis 439, s. XI) in its present condition does not contain the text of this treatise.

When we start reading the *Ad Scapulam*, we meet with a serious difficulty in the very first sentence, which has entirely different forms in the three editions last mentioned. I first quote the text as it is given by Bulhart:

Nos quidem neque expauescimus neque pertimescimus ea quae ab ignorantibus patimur, cum ad hanc sectam utique suscepta condicione eius pacti uenerimus, ut etiam anima nostra exauctorati in has pugnas accedimus, ea quae deus repromittit consequi optantes et ea quae diuersae uitae comminatur pati timentes.

The following variants should be mentioned: *susceptam condicionem* X/*uenerimus* α (G Rhen^3 N)] om. β /*ut etiam* α (G Rhen^3 *ait etiam* N)] *ante cum* β /*animas nostras* G Rhen^3 /*exauctorati* Dekkers Bulhart (not N, as Bulhart says)] *auctorati* G Rhen^3 *ex auctoritati* N *ex auctoritati* N^1 *et auctorati* XF *et auctoritati* δ /*accedimus* β] *accedamus* N. For the sake of clearness I add the text of the crucial part of the sentence as it occurs in the editions of Dekkers and Quacquarelli:

Dekkers: *cum ad hanc sectam, utique suscepta condicione eius pacti, uenerimus, ut etiam animas nostras exauctorati in has pugnas accedamus*, etc.

Quacquarelli: *cum ad hanc sectam, utique suscepta condicione eius pacti, uenerimus, ante cum animas nostras auctorati, in has pugnas accedimus*, etc.

Before we start our discussion of the variants, a few preliminary remarks should be made about the value of the two branches of the tradition, *viz.*, α, represented here by G (Rhen.^{3}) and N, and β, to which X, F, V, and L belong (it is to be regretted that not one of the three recent editions gives explicit information about the readings of the Hirsaugensis mentioned in Rhenanus's first edition). Though, of course, all variants should be judged according to their own merits, and nobody subscribes nowadays to the antiquated

notion of *codices deteriores*, which should "normally" be rejected, it is yet not quite useless to have a general impression of the value of the different families of manuscripts. Now in the text of the *Ad Scapulam* there are, according to the apparatus in Dom Dekkers's edition, with the exception of the sentence under discussion, thirteen passages in which we have certainty about a consensus of the Gorziensis with N, and thereby about the reading given by α. The number is not too high for an enumeration of these cases.

1) 2, 10, 1. 43 Dekkers (*tanta hominum multitudo, pars paene maior ciuitatis cuiusque*) *maior* GN, om. β.

2) 2, 10, 1. 46 *(ea nos pati quae optamus) quae* GN, *quam* β.

3) 3, 1, 1. 3 *(sub Hilariano praeside) praeside* GN, om. β.

4) 4, 1, 1. 1 *(uelim, ut omnes saluos facere possimus) ut* GN, *et* β.

5) 4,3,1.20/21 *(negans se auditurum hominem) hominem* GN, om. β.

6) 4, 5, 1. 28 *(Nam et Proculum Christianum) et* GN, *cum* β.

7) 4, 5, 1. 29 *(id.) Christianum* GN, *om.* β.

8) 4, 6, 1. 33 *(Sed et clarissimas feminas) Sed et* GN, *non enim et* β.

9) 4, 7, 1. 41 *(Praeter haec) Praeter* GN, *Propter* β.

10) 4, 8, 1. 54 *(maiora certamina maiora sequuntur praemia) sequuntur* GN, om. β.

11) 5, 1, 1. 5 *(Christiani ante tribunal eius se . . . obtulerunt) ante* GN, om. β.

12) 5, 2, 1. 8 *(de tantis milibus hominum, tot uiris ac feminis) de tantis* GN, *decem* β (*-im* X).

To this list we must add from Bulhart's and Quacquarelli's apparatuses

13) 3, 4, 1. 24 *(solusque in praetorio suo) solusque in* GN, *solo* β [1].

---

[1] It is to be regretted that the apparatuses of the three recent editions are so widely divergent, even concerning the readings of G. In the cases 1, 2, 3, and 10 Bulhart does not give any note (Quacquarelli, however, mentions G in all four cases). For 11 Bulhart gives: "*sequuntur* N R^3" (Quacquarelli mentions G again). I leave out IV 6, 1. 40 *(deo deorum qui solus potens)*, where Dekker gives "*qui* GN edd., *et qui* XVLRh^1", Bulhart "*qui* N (non G), *et qui* FXR", Quacquarelli only "*et qui* VLX". I also omit 4, 5, 1. 29, since the variants concern a *cognomen*, about which a decision is hardly possible: *Torpacion* G R^3, *totpacion* β, *Torpeion* N, *Torpaeion* Rh^1. If, as Quacquarelli says, the Hirsaugensis indeed had *Torpacion*, too, it seems to be certain that this was the reading of the archetypus and should be preferred to the equally obscure *Torpeion* which is adopted by Bulhart.

As far as I see, the reading given by α is definitely superior to that of β in all thirteen cases. In 2, 6, and 8/12 the readings of β are clearly impossible but in the remaining cases, too, they are inferior: in 7) the adjective *Christianum* is necessary to the context, in 4) the *ut* is more in accordance with Tertullian's idiom, in 5) the omission of *hominem* would oblige us to assume an absolute use of *audire* = *audire reum*, of which no other example can be quoted (cf. Thes. l. L. *s. v.*), in 3) *sub Hilariano* without any addition is highlyimprobable (though it is put into the text by Quacquarelli). One can doubt for a moment whether in 1) *maior* could be missed but parallel passages concerning the steadily increasing number of the Christians (easily accessible in Harnack's *Mission und Ausbreitung des Christentums*, II, pp. 5/16) make it practically certain that here, too, the reading of α should be adopted. Therefore, if different readings of α and β should happen to be equally acceptable (which, however, is a rare occurrence), we shall be inclined to prefer the reading given by α.

Coming now to the passage under discussion, we must first of all state that the *exauctorati*, which may be found in the *ex auctorati* of N^1 and which was accepted as the correct reading by both Dekkers and Bulhart, cannot possibly be right. It is true that Tertullian uses the verb *exauctorare* several times but an examination of the relevant passages from his writings makes it evident that the meaning which it has in his works—*viz.*, the usual meaning of *exauctorare* —does not suit the present sentence at all. The first example to be quoted is *De pudicitia* 14 (p. 248, 24 ss. Reiff.—Wiss.), where Tertullian draws a conclusion concerning the *fornicator* from 1 Tim. 1, 20 and 1 Cor. 5, 5 : *Et ideo . . . iudicauit dedendum eiusmodi satanae in interitum carnis. maledici enim eam sequebatur, quae diabolo proiciebatur, ut sacramento benedictionis exauctoraretur numquam in castra ecclesiae reuersura.* The context makes it quite clear that *exauctoraretur* refers to an ignominious discharge from the *sacramentum fidei ;* both the ablative *sacramento* and the expression *castra ecclesiae* show that Tertullian is speaking metaphorically, since *exauctorare* is the technical term for the discharge of soldiers; cf., for instance, *Digesta* III 2, 2, 2 : *sed et si eum exauctorauerit, id est insignia militaria detraxerit, inter infames efficit, licet non addidisset ignominiae causa se eum exauctorasse* and *ib.*, § 3 : *Miles, qui lege Iulia de adulteriis fuerit damnatus, ita infamis est, ut etiam ipsa sententia eum sacramento*

ignominiae causa soluat. A more general use of the verb, in which its original connection with the military sphere is no longer felt, occurs in two further passages. In *Aduersus Marcionem* III 3 Tertullian, in order to refute Marcion's remark that Jesus should at once have proved himself to be the son of God by means of miracles *(per documenta uirtutum)*, observes (p. 379, 3 ss. Kroym.) : *At ego negabo solam hanc illi speciem (viz., uirtutum) ad testimonium competisse, quam et ipse postmodum exauctorauit.* The meaning of *exauctorauit* is made perfectly clear by the following sentence: *temerariam signorum et uirtutum fidem ostendit;* in the Thes. l. L. it is correctly paraphrased: "*transl. fere i. q. auctoritate (dignitate) destituere, privare*"—we have here indeed one more example of those etymologizing changes of meaning *(exauctorare = auctoritate priuare)* which are found occasionally in Tertullian's works, as, for instance, the curious *priuare = "priuum et proprium adsignare" (Rigaltius)* in *De anima* 2, 2, and *ib.* 43, 7: *somnum . . . probatorem . . . ualetudinum = qui ualetudines probas, meliores, reddit* (cf. the note in my edition of this treatise, p. 101, and, for examples from other authors, Löfstedt, *Vermischte Studien zur lateinischen Sprachkunde und Syntax* (Lund 1936), pp. 93 ss. and my paper *De Aetnae carminis auctore, Mnemosyne,* Ser. IV, 3 (1950), pp. 230/231). A further example occurs in *De pallio* 4, 9: *Habes spectare . . . matronas sine stola in publico. Denique . . . quae ita se exauctorasset* (again = *auctoritate priuasset) pro stupro erat poena.*

Returning now to the passage under discussion, we see that the reading *exauctorati* is impossible here, whether we read with Dekkers *animas nostras exauctorati*, which must mean "discharged as far as our lives are concerned" or "having discharged our lives", or with Bulhart *anima nostra exauctorati*, which, as is shown by his reference in the apparatus to the ablative *sacramento* in *De pudicitia* 14, is taken as "discharged from our life", which is probably considered indentical with an expression like *animas nostras proicientes.* As to the latter interpretation, one may observe, firstly, that the use of the singular *anima nostra* instead of the plural is surprising, secondly, that in *De pudicitia* 14, to which Bulhart refers, the metaphor is quite technical, as is shown by the word *sacramento*, whereas in the present sentence, in which a similar metaphor occurs *(in has pugnas)*, we would, in the very case of the technical

term *exauctorati*, be obliged to assume a much freer use on account of its non-technical supplement *anima*. However, it is not necessary to go further into these difficulties, since the context makes it perfectly clear that there is no question here of any form of discharge. Tertullian is indeed describing the *accessio ad fidem Christianam (cum ad hanc sectam . . . uenerimus)*, not as a discharge from life, but, on the contrary, as an enlistment, as is evident from the words *in has pugnas*. This obliges us to infer that once more the Gorziensis provides us with the correct reading, *viz.*, *auctorati*, for *se auctorare* or *auctorari* is the technical term for the enlistment, not of soldiers, but of gladiators, who "hire themselves out" for the fights, and, according to Tertullian, everybody who becomes a Christian, enlists like a gladiator or a soldier. We find these two combined in a passage of the *Ad nationes* (I 18, 8) where Tertullian, refuting the assertion that the Christians are guilty of an unhuman *obstinatio* which leads them to an equally unhuman contempt of death, points out that a similar contempt of death is found among the pagans: *utique non uitae amore gladio uos ad lanistas auctoratis nec metu mortis nomen militiae datis.* A little further on (I 18, 10) a special example of this contempt of death is mentioned: *se quidam proxime uestiendum incendiali tunica ad certum usquequaque locum auctorauit;* clearly the same case is referred to in the not much later treatise *Ad martyras* 5, 1 (7, 30/31 Dekkers): *Iam et ad ignes quidam se auctorauerunt, ut certum spatium in tunica ardenti conficerent.* From these parallel passages it is, in my opinion, evident that the words *in has pugnas* are primarily dependent, not on *acceda(i)mus*, but on *auctorati:* the Christians have "hired out their lives for these fights" (*viz.*, the persecutions). It is, therefore, not advisable to follow Quacquarelli in putting a comma after *auctorati*.[2]

With regard to the accusative *animas nostras*, Ihm (Thes. l. L. *s.v. auctoro*, II: 1234, 83/84) observes "*structura Graeca?*". It is, in

[2] Two other passages where *auctorare* occurs in Tertullian should be kept apart, *viz.*, De corona 2, 7/9 Kroym.: *obseruationem suo iam nomine uindicandam et satis auctoratam consensus patrocinio;* here, as in the freer use of *exauctorare* (cf. p. 50), there is an evident connection with *auctoritas:* as *exauctorare* can mean *auctoritate destituere*, so *auctoratam* stands for *auctoritate praeditam;* the same meaning occurs in *De pudicitia* 20 (266, 17/18 Reiff.-Wiss,): *Barnabae . . . a deo satis auctorati uiri.*

my opinion, much more probable that we have a normal object accusative here, as in Apul. *Metam.* IX 19, 3: *Nec a genuina leuitate desciuit mulier, sed execrando metallo (viz.,* gold) *pudicitiam suam protinus auctorata est.*

As to the second *varia lectio, (ut etiam* α*, ante cum* β*)*, the choice cannot be difficult, for the reading of β does not make any sense: the participles *pacti* and *auctorati* clearly refer to the same moment, so that the *ante* disturbs the sense and, moreover, the second *cum* would force us to assume a highly improbable asyndeton of two *cum*-clauses with different tenses of the verbs (in Quacquarelli's establishment of the text—see p. 47 –, where a principal sentence begins at the first *cum*, it is even impossible to get a normal sentence). On the other hand, the *ut etiam* of α gives an excellent sense; the *ut*-clause has, of course, explicative force, explaining the contents of the *pactum*. This in its turn involves the necessity of rejecting one more reading of β and of adopting the *accedamus* of N. Bulhart sticks to the indicative found in β, on which he gives the following comment in his *Tertullian-Studien* (Österreich. Akad. d. Wiss., Philos.-histor. Kl., Sitzungsber., 231. Bd., 5. Abh., Wien 1957, p. 34): "Monog. 15, 3 (2) *in tantum . . ., ut . . . putant* und Scap. 1, 1 *ut . . . accedimus* (FX, *-amus* N). Der Indikativ bei konsekutivem *ut* begegnet inschriftlich seit der Mitte des 2. Jh. n. Chr. (CIL VIII 2728 *adeo, ut . . . petit*), dann in der Itala, bei Juristen, Lucifer, Chiron und sonst (Hofmann, Lat. Syntax[5] δ 321). Demnach ist auch bei Tertullian kein Anstoss an ihm zu nehmen, um so weniger, als die beiden Stellen einander gegenseitig stützen. Vgl. auch Löfstedt, Kommentar 254, Svennung, Orosiana 165." I cannot refrain from expressing my fear that, by means of arguments like the one quoted, we may soon return to the uncritical attitude of W. A. Baehrens, who in his *Beiträge zur lateinischen Syntax* (Philologus, Suppl. 12 (1912), pp. 235/556) burdened Latin texts from all periods with *monstra ac prodigia iampridem explosa.* The fact that an indicative occurs in consecutive clauses in the Itala, Lucifer, and Chiron, that is to say, in texts which are without exception on the level of colloquial, some of them even of vulgar Latin, whereas in the relevant juridical texts (for instance, Gaius) the establishment of the text is frequently still a matter of doubt or at least of discussion, cannot outweigh two other facts, *viz.*, that Tertullian, whose idiom we should

cease at last to regard as "one of the sources for our knowledge of Vulgar Latin", regularly has the subjunctive in consecutive *ut*-clauses and, further, that in the present passage the indicative does not occur "in Tertullian" but in that branch of the tradition which we found to be definitely inferior in all fifteen cases where a comparison was possible.

One last observation: both Dekker and Quacquarelli put a comma after *expauescimus*, probably because they take *ea* to belong to *pertimescimus* only. However, it should be noted that in Tertullian's works *expauescere* is frequently transitive (passages quoted in my note on *De anima* 30, 4, p. 376); so the comma has to disappear.

We arrive at the conclusion that the sentence should be read and punctuated as follows:

Nos quidem neque expauescimus neque pertimescimus ea quae ab ignorantibus patimur, cum ad hanc sectam utique suscepta condicione eius pacti uenerimus, ut etiam animas nostras auctorati in has pugnas accedamus, etc.: "We for our sake are neither apprehensive nor afraid of that which we have to suffer from those who are unacquainted ⟨with the Christian faith⟩, since, when we adhered to this sect, we did so, as is self-evident *(utique)*, by means of an engagement implying the acceptance of its situation, viz. *(ut)*, that, by joining *(accedamus)*, we also oblige ("hire out") our lives for these fights (the persecutions)." Therewith, *longo circuitu*, we have returned to the text of the too much abused Oehler.

Since Tertullian clearly wrote his open letter to Scapula at the spur of the moment and did not trouble to collect a circumstantial and laborious documentation, the little treatise is full of reminiscences of his earlier works, especially of the *Apologeticum*. It is one of the shortcomings of Oehler's, Bindley's, and Quacquarelli's commentaries that they are too incomplete and inaccurate in recording these reminiscences. For instance, the passage in the second chapter on the attitude of the Christians towards the Roman emperor is hardly more than a repetition in a slightly changed form of sentences from the *Apologeticum*, which should be mentioned explicitly in a commentary. I quote the latter part of this passage (II 7, 1. 28/33 Bulhart): *Colimus ergo et imperatorem sic, quomodo et nobis licet et ipsi expedit, ut hominem a deo secundum et, quicquid est, a deo con-*

secutum, solo tamen deo minorem. Hoc et ipse volet; sic enim omnibus maior est, dum solo vero deo minor est, sic et ipsis diis maior est, dum et ipsi in potestate sunt eius. The text itself does not give difficulties. For *consecutum* β reads *consecutum est* which is wrongly adopted by Dekkers—of course *consecutum* should, like *minorem*, be connected with *hominem;* further, Dekkers leaves out *vero*. As to the explication of this text, one should first of all for *ut hominem a deo secundum* refer to *Apol.* 30, 1: *sentiunt* (*viz.*, the emperors) *eum esse deum solum . . . a quo sunt secundi.* Further, in the words *quicquid est a deo consecutum* (the commas put by Bulhart before and after *quicquid est* should rather be deleted), the *quicquid est* only becomes clear, if we compare it with the first part of the sentence just quoted from *Apol.* 30, 1: *Sciunt quis illis dederit imperium; sciunt, qua homines, quis et animam*, from which it is evident that *quidquid est* refers to *two* things which the emperor has received from God, *viz.*, the *imperium* and his status as a human being. The *solo* in *solo deo minorem* is in its turn explained by the end of this same sentence: *(a quo sunt secundi), post quem primi, ante omnes et super omnes deos.* The first part of the next sentence *(sic enim omnibus maior est, dum solo deo minor est)* is a repetition of *Apol.* 30, 3: *Ideo magnus est, quia caelo minor est*, which, as was already pointed out by Waltzing, is in its turn a reminiscence of Horace's famous line (*Carm.* III 6, 5): *Dis te minorem quod geris, imperas* (we may observe in passing that Tertullian's *Ideo . . . quia*, and also the *sic . . . dum* in the passage under discussion, show that he took the *quod* in the line from Horace to have an exclusively causal sense, which is hardly the correct interpretation, cf. e.g. Heinze *ad loc.*: "die Ursache ist zugleich als Bedingung zu fassen: mit dem Schwinden der Gottesfurcht schwindet auch das *imperium*"). Finally, the words *sic et ipsis diis maior est, dum et ipsi in potestate sunt eius* are a concise formulation of the end of *Apol.* 30, 1: (the emperors are) *ante omnes et super omnes deos. Quidni? cum super omnes homines, qui utique uiuentes mortuis antistant.* For the moment I limit myself to this one example: I hope to have made it clear that the *Ad Scapulam* needs a fuller and more exact commentary than it has been provided with till now.

At the end of the third chapter Tertullian mentions several instances of governors who at the end of their lives came to realize that by persecuting the Christians they had committed a grave sin.

The description of the second instance runs as follows in Bulhart's text (3, 5; 11. 22/26): *Claudius Lucius Hieronymianus in Cappadocia, cum, indigne ferens uxorem suam ad hanc sectam transisse, Christianos crudeliter tractasset solusque in praetorio suo vastatus peste convivis vermibus ebullisset, "Nemo sciat", aiebat*, etc. *convivis* is a conjecture by Scaliger which has been adopted by most of the recent editors, *viz.* (besides Bulhart), Oehler, Bindley, and Dekkers. NX give *cum uiuis* which is also found in Rhenanus's two first editions and which is put into the text by Quacquarelli. F has *cum miuis* (according to Bulhart; *cum muris* according to Quacquarelli), δ *cum muris*, which the scribe of V has changed into the evident conjecture *cum innumeris*. The third edition of Rhenanus, followed by all the earlier editors (Gagneius, Gelenius, Pamelius, Rigaltius) reads *cum uiuus* (Leopold deletes *cum*). Finally, Junius changes the text radically by his conjecture *cutem uiuus*.

In my opinion, Scaliger's *conuiuis* is *ingeniosius quam uerius coniectum*. Like so many of his conjectures on Tertullian and on other Latin authors—especially Manilius—, it brings in one *lumen orationis* too much, and thus overburdens a sentence which in itself has no need whatever of additional embellishments: the fact that Hieronymianus *uexatur peste et uermibus ebullit* (of course the latter fact is the consequence of the former) is clearly sufficient, even for the taste of Tertullian—there is no necessity that the worms are the governor's guests (of course there is no reason, if one wants to stick to Scaliger, to follow Gudeman, Thes. l. L. IV: 886, 82/84, in postulating a *ἅπαξ εἰρημένον conuiuus*). As is evident from the passages collected in the Thes. l. L. *s.v. ebullio* (V^2: 17, 77 ss.), this *ebullire uermibus* has become a fixed expression—to be let alone for that very reason—which is particularly used in connection either with Job or with persecutors of the Christian faith; cf., for instance, Fulg. Rusp. *In cant.* 55 p. 602 A: *seruum suum Iob sanie* (cf. *peste* in the present passage) *ac uermibus ebullire permisit;* Victor Vitensis *Histor. persecut. Afric. prou.* III 71 (107, 10 Petschenig): (Huniricus) *putrefactus et ebulliens uermibus*.

When we look at the readings furnished by the manuscripts—Junius's *cutem uiuus* is, of course, quite impossible—, it is clear that *cum uiuis* must have been the reading of the archetypus, for which the scribe of F wrote *cum miuis* (*m-* caused by the *m* of *cum*),

which in δ was changed into the at least somehow understandable *cum muris*. It is, however, equally clear that this *uiuis* cannot be right (nobody can *ebullire mortuis uermibus*, so there is no reason to write *uiuis uermibus*). On the other hand, Rhenanus's *uiuus* gives an excellent sense, for the gruesomeness consists in the very fact that Hieronymianus *ebulliuit uermibus uiuus, non mortuus* (which would have been quite normal). So the scribe of the archetypus must have made a mistake under the influence of the following ablative *uermibus*.

A remarkable passage occurs in the fourth chapter after the mentioning of the famous rain-shower caused by the prayers of Christian soldiers during the German expedition of Marcus Aurelius (I quote the text given by Dekkers, 4, 6, 11. 38/41): *Quando non geniculationibus et ieiunationibus nostris etiam siccitates sunt depulsae? Tunc et populus acclamans Deo deorum, qui solus potens. In Iouis nomine Deo nostro testimonium reddidit.* It is clear that the punctuation is wrong here, for the sentence goes on after *potens;* likewise Quacquarelli is wrong in reading a comma after *nomine*, for the words *in Iouis nomine* should be connected with *deo nostro testimonium reddidit:* Tertullian means to say that the people, when it praises the God of gods who alone is mighty, ⟨and, in this context, pronounces the name of Juppiter,⟩ makes a statement in favour of the God of the Christians, though it actually uses Juppiter's name.

Bindley *ad loc.* refers to his notes on *Apol.* 14 and 46, two chapters which do not contain anything bearing upon the present passage, and Quacquarelli only quotes Sen. *Nat quaest.* II 45, 1, where the author says that by Juppiter one should understand *rectorem custodemque uniuersi animum et spiritum mundi.* Bulhart comes nearer to the mark by quoting *Adu. Marc.* I 10, 2, one of the passages in which Tertullian expounds his well-known theory on the *anima naturaliter Christiana*, and a similar passage from *De resurr. mort.* 3, 2 (I do not understand his reference to *De corona* 3, 2; if he quotes the second *line* of this chapter in Kroymann's edition, as seems to be the case—indeed no other statement can be quoted from this chapter—, it must be observed that the *obseruatio ueterata* mentioned there is something entirely different; cf. the excellent treatment of this chapter in F. J. Dölger's posthumous paper *Beiträge zur Ge-*

schichte des Kreuzzeichens I, Jahrb. f. Ant. und Christentum, 1 (1958), pp. 1/19). However, many more passages might have been quoted, in the first place the *loci classici, viz., Apol.* 17, 4/6 and *De testim. an.* 2, and further not one of these passages speaks explicitly about Juppiter —indeed in *Apol.* 17, 6 it is even denied that the name of Juppiter is pronounced at all in this situation: *O testimonium animae naturaliter Christianae! Denique pronuntians haec non ad Capitolium sed ad caelum respicit.* Parallels are found in *Apol.* 24, 3 and first and foremost in Min. Fel. *Oct.* 18, 11: *Vulgi iste naturalis sermo est an Christiani confitentis oratio? Et qui Iouem principem uolunt, falluntur in nomine, sed de una potestate consentiunt.* I hope soon to return in this same periodical to a renewed examination of the origin and contents of the doctrine of the *anima naturaliter Christiana*, on which new light has been shed by the acute observations of C. Tibiletti *(Una presunta dipendenza di Tertulliano da Minucio Felice*, Atti Accad. Torino, 91 (1956/1957), pp. 60/72; *Seneca e la fonte di un passo di Tertulliano*, Riv. di Filolog. 35 (1957), pp. 256/260).

Leiden, Witte Singel 91

A PROPOS DE DEUX TERMES ABSTRAITS DESIGNANT LE DIABLE

PAR

G. J. M. BARTELINK

Lorsque un terme abstrait se développe dans le sens du concret on peut dire que cela constitue une évolution de sens qui est usuelle. Chez les chrétiens on peut citer nombre de cas p.e. *εὐλογία, εὐχαριστία*; en faisant usage de termes abstraits dans la titulature ils ont développé une terminologie spéciale très étendue.

Des cas remarquables se présentent quand on a choisi un terme abstrait alors qu'il existe des termes concrets désignant le même objet. Il se peut alors que la tendance de faire usage de termes voilés joue un rôle. Chr. Mohrmann a signalé (Vig. Chr. I, 1947, p. 248), que d'un texte d'Augustin (De pecc. mer. et remiss. 1, 24, 34) il appert que les chrétiens puniques emploient pour baptême et eucharistie respectivement *salus* et *vita*. On remarque d'ailleurs que dans ces termes fondés sur le langage biblique on s'est efforcé d'exprimer quelque chose d'essentiel. Ceci est le cas également pour les mots que je désirerais considérer de plus près.

Je voudrais attirer l'attention ici sur deux termes abstraits désignant le diable. Le premier *(πειρασμός)* appartient à ce qu'il semble au vocabulaire des moines. Voici les textes dont je dispose: Pallad., H.L. 16,6 (PG 34, 1042A) *εἰ δὲ πειρασμὸς εἶ* (où le diable est apostrophié), et Nil., PG 79, 573B (Epist. Lib. IV 50, à Syrianus) *πειρασμὸς μὲν λέγεται αὐτὸς ὁ διάβολος· πειρασμὸς δὲ καὶ ὁ τρόπος, καθ' ὃν πειράζειν εἴωθεν ὁ ἐχθρὸς τοὺς ἀνθρώπους*. Il n'y a rien d'étonnant au fait que précisément chez les moines le diable a reçu ce nom. Chez eux le diable est en premier lieu *ὁ πειράζων* de la Bible, le tentateur. Et c'est vraisemblablement « la fuite dans la généralité » (comp. P. Nillson, ARW XXII, 1923/24, p. 374; W. Havers, Neuere Lit. zum Sprachtabu, Vienne 1946, p. 189) qui a causé l'évasion d'une désignation directe (comp. aussi *σκάνδαλον (-ος)* qui, employé souvent pour exprimer l'activité du

diable, a reçu en partant de là, quelquefois le sens concret de diable; comp. *ὀργὴ καὶ θυμός* identifiés avec *πονηροὶ δαίμονες*: Ps. Bas., Hom. in Ps. XXXVII, PG 30, 85 B).

Un terme de tout autre caractère que *πειρασμός* (de provenance plutôt théologique) est celui de *αὐτοαμαρτία*. Alors que *πειρασμός* appartient à la langue parlée (des moines), *αὐτοαμαρτία* est par contre plutôt un terme de la langue écrite. Basile l'emploie dans ses Regulae (Reg. brevius tractatae 269, PG 31, 1268A) *Τάχα δὲ, ὥσπερ οὐχ ἁμαρτωλὸς μόνον, ἀλλὰ καὶ αὐτοαμαρτία ὁ διάβολος ὀνομάζεται, διὰ τὸ ἀρχηγὸς, ὡς οἶμαι, γεγονέναι τῆς ἁμαρτίας, οὕτω καὶ αὐτοαπείθεια λέγοιτο ἂν ὁ διάβολος διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν* (comp. *τὸ αὐτόκαλον* (Dieu); Bas., Hom. in Ps. 1, PG 29, 216 B *Μακάριον γὰρ τῷ ὄντι τὸ αὐτόκαλον, πρὸς ὃ πάντα ἀποβλέπει*) [1].

Αὐτοαμαρτία étant un terme d'un tout autre caractère que *πειρασμός* (c'est plutôt le théologien cherchant à définir, qui l'a formé comme on peut conclure de la structure du terme), il est pourtant clair qu'ici encore c'est la Bible qui en est la source. Epiphane signale le fait que *ἁμαρτία* chez Paul déjà aurait aussi le sens de diable (Kata haer. II 64, Dindorf II, p. 658): *ὁ διάβολος, ὃν ἁμαρτίαν νῦν οὗτος ἐκάλεσε διὰ τὸ δημιουργὸν αὐτὸν ἁμαρτίας ὑπάρχειν καὶ εὑρετήν*. Il est probable qu'on a affaire ici à un passage de l'Epître aux Romains sur lequel Stählin remarque (ThW I, p. 298): «Was hier konkrete Vorstellung von einem 'Dämon Sünde' (Dibelius) ist, der in Rom 6 f. geradezu an die Stelle des hier überhaupt nicht genannten Satans träte, was dagegen nur poetische Bildhaftigkeit (Feine), ist schwer auszumachen [2].»

C'est ainsi que ces deux termes abstraits *πειρασμός* et *αὐτοαμαρτία*,

---

[1] Comp. sur l'évasion du nom de Dieu dans le N.T.: W. Bauer, Wtb. z. N.T., s.v. *οὐρανός* (et *δύναμις*). — Pour les termes abstraits désignant le diable chez Prudence voir M. Lavarenne, Etude sur la langue du poète Prudence, Paris 1933, p. 361, no 1013 scelerum diversa potestas, Hamartigenia 424; umbrosi dominatio lubrica mundi, Hamartigenia 540. — Il semble bien possible que des poètes grecs chrétiens se soient servis aussi quelquefois de désignations abstraites semblables.

[2] Une personnification d'ailleurs des termes analogues *κακία* et *φθόνος* (s'approchant quelquefois de la notion de *διάβολος*) se trouve çà et là, comp. p.e. Grég. Nyss., De instit. christ., éd. Jaeger, p. 81, l. 14–16. *Τὰ γὰρ μεγάλα ἆθλα μεγάλων δεῖται καὶ πόνων, ἐπειδὴ μάλιστα ἡ κακία τοῖς τοιούτοις ἐφεδρεύει.*

bien que tous les deux désignant le diable, ne semblent pas appartenir au même milieu. Chaque terme a une origine biblique, mais, tandis que l'un évoque le souvenir du récit concret du Christ tenté par le diable, l'autre dérive vraisemblablement d'une réflexion sur l'Epître profonde de Paul aux Romains. *Πειρασμός* est un mot avec lequel un moine peut apostrophier le diable qui lui apparaît, mais *αὐτοαμαρτία* porte plutôt les traces d'une définition (l'essence de tout mal, le péché lui-même).

Enschede, Mekkelholtsweg 94

REVIEW

Antonio Quacquarelli, *Q. S. F. Tertulliani Ad Scapulam.* Prolegomeni, Testo Critico e Commento (Opuscula Patrum I). Roma – Parigi – Tournai – New-York, Desclee & Co, 1957. 131 pp. Pr.?

After devoting various monographs to subjects in the field of Patristic studies (*La concezione della storia nei Padri prima di S. Agostino*, I. Rome, Ediz. Scientif. Romane, 1955, cf. the review by Professor W. den Boer in this periodical, 10 (1956), 242/243; *La retorica antica al bivio*, *ib.*, 1956), Dr. Quacquarelli now provides us with a well-printed critical edition with introduction and commentary of Tertullian' shortest treatise, the open letter to Scapula.

The first chapter of the introduction gives the necessary information on the filiation of the manuscripts, a subject thoroughly investigated by Kroymann, and still more by Borleffs, so that nothing new had to be recorded (on p. 20 the editor reproduces the stemma given by Dom Eligius Dekkers in *Corpus Christianorum*, I, p. XXVII). As a first introduction the chapter is quite useful but I must express my surprise about the statement made on p. 21: "Di tutti i codici che contengono l'*Ad Scapulam* non ne abbiamo trascurato alcuno". Indeed one look at the stemma shows that of the twelve manuscripts used by the author and continuously mentioned in his apparatus no less than seven could and even should have been left out, since they are without exception immediate or mediate copies of the Florentinus Magliabechianus (Conv. Soppr. S. Marco) I, VI, 10 (Kroymann's F), which is itself a by no means good manuscript of the fifteenth century. In this age of "Urkündlichkeit" and codicology – a form of scholarship which, according to the author of this review, owes its existence, at least partly, to an unjustified distrust of the technique of the *recensio*, which is silently taken for identical with the indeed often arbitrarious *emendatio* – it is perhaps not superfluous to repeat once more that the *recensio*, *i.e.*, the reconstruction of the archetypus, can never receive any support from manuscripts copied from existing manuscripts, but that the *emendatio*, which has to correct the wrong readings of the archetypus *per divinationem*,

may occasionally profit by a *conjecture* occurring in one of these late manuscripts which were not unfrequently copied by scribes deserving the name of scholars. However, Dr. Quacquarelli's apparatus does, as far as I see, not contain any reading testifying to the *felix acumen* of a scribe. I must also regret that the editor has changed the usual sigla of the manuscripts (which have fortunately been adopted in the last volume of the Vienna Corpus by Dr. Bulhart and Dr. Borleffs): N, always used for Flor. Magl. I, VI, 9, which has become M (the usual siglum for the Montepessulanus), now designs the (worthless) Vaticanus Latinus 189, F, normally denoting Flor. Magl. I, VI, 10 (here designed by P, the siglum of the Paternacensis-Selestatiensis), now indicates the Laurentianus 26, 12, which could also have been neglected. Finally, the apparatus is made unduly circumstantial for the reason that it only contains sigla of single manuscripts, not of groups. For instance, in 1,1 we read: "pacti venerimus GM venerimus *omittunt* VXLPFEH". If the editor had adopted the system of notation followed in my edition of the *Aduersus Hermogenem* (Stromata V, Ultraiecti/Antverpiae, MCMLVI), the entire note might have been reduced to "uenerimus *om.* β."

If, therefore, I feel obliged to criticize both the first chapter of the introduction and the critical apparatus of the edition on several major points, I am glad to point out that the second chapter, which deals with the numerous editions, is excellent and betrays a thorough study of the history of the text from the sixteenth century onwards. The only omission to be noted concerns the second edition of Beatus Rhenanus (1528), which is usually overlooked by the editors of Tertullian (it is, however, mentioned in the apparatus of C.S.E.L. LXXVI). Indeed this edition does not, like the first and third, contain data from manuscripts now lost, but it furnishes a considerable number of *coniecturae palmares;* in the *Aduersus Hermogenem*, for instance, by far the greatest number of conjectures usually ascribed to the third edition are already present in the second, and, more important still, several conjectures occurring in the second edition and deleted in the third afterwards turned out to be correct.

The third chapter gives a survey of the rhetorical figures which are remarkably frequent in this most carefully written treatise,

and of the clausulae. As I did in my paper on the clausulae of the *De anima* (in this periodical, 4 (1950), 212 ss.), the author states the occurrence of a limited number of rhythmical – or rather semi-metrical – clausulae (cf. his conclusion on p. 42). It is to be regretted that the editor has not adopted Professor Hagendahl's excellent classification of the clausulae in his masterful monograph "La prose métrique d'Arnobe", since this would have made the comparison of his data with those from Tertullian's other treatises much easier. In his fourth and last chapter the editor discusses the character of the treatise, which he correctly qualifies as a "lettera aperta", the time of its composition (the autumn of 212 A.D.), the personality of Scapula, and the contents of the treatise. Next follow a list of quotations from Holy Scripture (in this case, of course, very scarce) and of existing translations into modern languages. The qualification of H. U. Meyboom's Dutch translation, "È un' opera di un certo rilievo e degna di nota", is more courteous than correct; on the other hand, the appreciation of Thelwall's English version is too unfavourable.

The text is arranged by the editor according to its division into *κῶλα* and *κόμματα*, as has been done for the *De pallio* by J. M. Vis in his inaugural dissertation (*Tertullianus' De pallio tegen de achtergrond van zijn overige werken*, Nijmegen 1949) and by G. Säflund (*De pallio und die stillistische Entwicklung Tertullians*, Skrifter utgivna av Svenska Institutet i Rom, 8°, VIII, Lund 1955). It is certainly quite useful to possess a text of the *Ad Scapulam* printed in this way in order fully to realize how much care Tertullian used to bestow on the form of his writings, but we should not forget that the text was never arranged in this fashion by the author himself, who was not only writing well but was also writing to the highest official present on an exceedingly serious subject: in other words, a rhetorical analysis of the text as given here is quite suitable and even welcome in a monograph like those by Vis and Säflund on the *De pallio*, but for an edition of the text it should be rejected – the *Ad Scapulam* was never meant to be read as a "poème en prose". Indeed the present arrangement of the text on the exclusive base of its form makes it almost impossible to follow the trend of Tertullian's thought, and it is, in my opinion, due to this over-estimation of the form that the commentary is

practically limited to the explication of *realia* (which in this treatise are indeed particularly important) and of single words and expressions, thus leaving both the course of the argument and the very establishment of the text undiscussed. I quote only one instance: the first sentence of the treatise is remarkably difficult, and I must confess that I am unable to translate it in the form which it has in the present edition; however, the editor does not say a word about the very different redactions in which it appears in former editions nor does he either translate or explain what he has printed. The same holds good for several other passages which I cannot discuss within the limits of this review but which I examine in a special paper in this same fascicle.

If I am not mistaken, Dr. Quacquarelli's merits are more conspicuous in the field of Ancient History than in that of Latin philology; at all events, the historical part of his commentary is definitely an advance on anything which has so far been written on the *Ad Scapulam*.

Leiden, Witte Singel 91 J. H. WASZINK

TRADITIO IM THEOLOGISCHEN SINNE

VON

J. N. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK

Es gibt wohl kaum einen Begriff in der theologischen Sprache, der vieldeutiger sei als der Begriff Tradition, und trotzdem zugleich von den meisten eindeutig hantiert und entweder verworfen oder laut gepriesen wird. Wenn ich hier diesen Begriff im theologischen Sinne zu erklären versuche, habe ich nicht die Absicht etwas Neues über Tradition zu sagen um die Vieldeutigkeit des Wortes noch zu vermehren, sondern vielmehr, wenn möglich, eine frühchristliche theologische Grundbedeutung der *traditio* so herauszuarbeiten, dass der Begriff einheitlicher erscheinen und die Funktion der *traditio* im theologischen Denken weniger umstritten und als mehr selbstverständlich rezipiert gelten möchte. Es gibt eine heute immer wachsende Literatur über die Tradition und ihre Autorität und vor allem über das Verhältnis der Autorität der h. Schrift und der *traditio*. Hoffentlich wird es sich dabei zeigen dass ein richtiges Verständnis der frühchristlichen Terminologie der dogmatischen Theologie einige wirkliche Dienste zu beweisen im Stande ist. Es hat in der Kirche einen Begriff der *traditio* gegeben, der uns heutzutage wieder ganz neu erscheinen könnte. Um der Deutlichkeit willen wähle ich die lateinische Form *traditio* als theologischen terminus technicus neben dem allzu geläufigen deutschen Substantiv mit seiner unbestimmteren Bedeutung.

Die frühkatholische Kirche

Nehmen wir den Ausgangspunkt in der allbekannten Stelle eines Briefes des Bischofs von Carthago, Cyprian, vom Jahre 256, wo er, da es sich handelt über Wahrheit oder *traditio*, sagt, dass keine Gewohnheit, die sich eingeschlichen hat, jemals verhindern dürfe, dass die Wahrheit nicht vorherrsche und triumphiere; denn

eine Gewohnheit ohne Wahrheit wäre nur ein alter Irrtum [1]. Es würde leicht sein noch eine Anzahl entsprechender Zitaten aus Cyprian zusammen zu bringen [2]. Wer wäre so unvernünftig, fragt er, eine Gewohnheit der Wahrheit vorzuziehen, und er verbietet in einem anderen Briefe, etwas, das von Gottes wegen eingesetzt ist, durch menschliche Tradition zu ändern [3]. Den Grundsatz liefert ihm das noch viel bekanntere Wort, das Jesus den Pharisäern ins Gesicht schleudert, als sie die einfache Wahrheit der göttlichen Geboten zu verkürzen versuchten durch ihre Interpretationen und Exzeptionen: *reicitis mandatum dei ut traditionem vestram statuatis* (Mc. 7, 9). Ausser diesem evangelischen Worte [4] zitiert Cyprian auch die apostolische Warnung, dass man sich nicht irreführen lassen soll von der Philosophie und dem eitlen Betrug *secundum traditionem hominum* [5]. Diese Beispiele genügen schon um deutlich zu machen, einmal, dass sich der grosse Bischof des Gegensatzes zwischen der ursprünglichen, unabhängigen und absoluten göttlichen Wahrheit und einer in der Geschichte aus anderer Quelle entstandenen, abgeleiteten oder zugefügten und deshalb relativen *traditio* völlig klar ist; zweitens, dass er zu unterscheiden weiss zwischen Traditionen, die man eher Bräuche oder Sitten nennen könnte einerseits, und wichtigere Lehrtraditionen anderseits; und drittens, dass solche Traditionen im Leben der Kirche hemmend wirken können, während nur die Wahrheit selbst immer fördernd wirkt und die Verheissung der Zukunft enthält. Dieser Konflikt, den wir auch schon zwischen den alttestamentlichen Propheten und dem Volk Israel kennen, der in klassischer Form zwischen Jesu und den Schriftgelehrten hervorgetreten ist und der jedermann, ohne irgendeiner näheren Erklärung zu bedürfen, sofort als noch immer ganz lebendig anspricht, ist die spezielle theologische Form einer überall und immer wieder eintretenden

[1] Cyprianus, *ep.* 74, 9, 2: Nec consuetudo quae apud quosdam obrepserat impedire debet quo minus veritas praevaleat et vincat. nam consuetudo sine veritate vetustas erroris est.

[2] Cf. *ep.* 75, 19, 1: Quod autem pertineat ad consuetudinem refutandum quam videantur opponere veritati, quis tam vanus sit ut veritati consuetudinem praeferat aut qui luce tenebras non derelinquat?

[3] *ep.* 67, 2, 1; 63, 14, 2.

[4] *ep.* 43, 6, 1; 63, 14, 2; 74, 3, 2.

[5] Kol. 2:8; Cyprianus, *de pat.* 1.

Spannung in geistigen Entwicklungen. Niemals ist es im theologischem Sinne besser und kerniger ausgedrückt als von Tertullian, der sagte, dass unser Herr Christus sich die Wahrheit und nicht die Gewohnheit nannte [6]. Es ist ein Wort im Johannesevangelium auf das Tertullian hier anspielt: Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben (Joh. 14:6). Die überraschende Anwendung dieses Wortes auf die immer neue Wahrheit als progressives Prinzip gegenüber die zurückhaltende *consuetudo* ist wirklich als ein genialer Griff anzusehen.

Nun fragt es sich aber, ob man es hier mit mehr als nur geistreichen Aussprachen und ideëll-kritischen Gedanken zu tun hat. Man könnte ja einwenden, dass wir nun einmal in der Geschichte leben, dass die christliche Kirche, obwohl eine Glaubensgemeinschaft, doch wie jede Gesellschaft ihre eigene Geschichte hat, die sie nicht verneinen kann, und dass also die Wahrheit, die das Evangelium ist, vom Uranfang an sich ein Bett in der Geschichte eingeschliffen hat, das in mancher Hinsicht auf unumgängliche Weise über die Gestalt des evangelischen Lebens, Denkens und Glaubens auf der Art der Tradition entscheidet. Und es ist auch wahr, dass schon im NT selbst Jesus wohl die vorgefundene Überlieferung ablehnt, aber dass Paulus sie vertritt. Pneumatische Frömmigkeit und Schätzung der Überlieferung als Heilsmittel sind ihm kein Gegensatz. Dasselbe was Jesus der Überlieferung entgegensetzte, hat Paulus als Überlieferung; beide wenden sich gegen Menschenüberlieferungen [7], Jesus mit seinem: aber Ich sage euch — und eben dies wird die Überlieferung für die Apostel, lebendige Überlieferung, denn der Herr ist der Geist (II Kor. 3:17). Tradition und ursprüngliche Wahrheit scheinen einander also nicht auszuschliessen. Es kommt hinzu, dass sich in der Kirche oder besser in der Christenheit — denn jeder Unterschied zwischen den verschiedenen Kirchen auf Erden ist hier, wie so oft, irrelevant — die Lehre behauptet hat, dass die Geschichte nicht nur sich selbst schreibt oder nur von Menschenhänden gestaltet wird, sondern dass sie auf irgendeine Weise von Gott gelenkt wird. Während

[6] Tertullianus, *de virg. vel.* 1: sed dominus noster Christus veritatem se, non consuetudinem cognominavit.

[7] Büchsel in Kittels Wörterbuch zum N.T., II, 175; genau so O. Cullmann in seinem weiter unten zu zitierendem Aufsatz.

man hierüber natürlich niemals eindeutige und abschliessende Aussagen tun kann, gibt es doch mindestens einen doppelten Grundsatz, um den man nicht voreilig herumkommen kann. Das ist einmal die kirchliche Lehre der *assistentia Spiritus sancti*, die beruht auf einem anderen Wort im Johannesevangelium: vom Geist der Wahrheit, der uns in aller Wahrheit leiten wird (16:13). Und zweitens die einfache Wahrheit, dass jedenfalls kein Mensch seine eigene Geschichte und sein Denken volkommen selbst in den Händen hat. Hieraus erklärt sich zum grösseren Teil der geheimnisvolle Respekt für die Tradition, dem man immer und überall begegnet, oft recht wenig rationell begründet, aber voller Ehrfurcht wie für eine Macht, die sich menschlicher Beurteilung entzieht. Man kann leicht sagen, dass es in unserer Zeit nicht gerade gut bestellt ist mit der Ehrfurcht für die Tradition, aber unerwarteterweise begegnet man ihr doch wieder in bestimmten Fällen. Das heisst, dass die Tradition etwas unkontrollierbar gültiges in sich zu enthalten und zu bewahren scheint, das den Menschen als etwas unschätzbares gilt.

Der scharfblickende Tertullian hat sich hiermit aber, da es sich ihm um die evangelische Wahrheit handelte, niemals begnügen können. Das Beruhigende und nicht näher nachzufragende in der Traditionsentwicklung hat ihm niemals zugesagt. Sein kritischer Sinn hat das Prinzip, dass man immer Alles nach seinem Ursprung beurteilen soll, in seinen Geist tief eingeritzt[8]. Das Echo seiner Kritik, und mehr als nur das Echo, findet man bei Cyprian wieder[9]. Doch hat es viel Traditionen in der Kirche der ersten Jahrhunderten gegeben und sie haben zu vielen Schwierigkeiten Anlass gegeben. Man braucht dazu nur anzuknüpfen an den Streit, der Cyprian veranlasst hat zu seinem Ausspruch über die Gewohnheit die, wenn ohne Wahrheit, nur ein alter Irrtum ist. Es handelte sich

[8] Omne genus ab origine censeatur necesse est, *de praescr. haer.* 20, 7.

[9] Cyprianus, *ep.* 74, 10, 2: nam si ad divinae traditionis caput et originem revertamur, cessat error humanus et sacramentorum coelestium ratione perspecta quidquid sub caligine ac nube tenebrarum obscurum latebat in lucem veritatis aperitur. Das Prinzip hat in der Kirche eine schöne Geschichte, die eine immer neue Problematik hervorruft; so sagt z.B. Leo I in einer Predigt anlässlich des Jahrestages seiner Erhebung auf den Stuhl Petri: omnem igitur, dilectissimi, causam et rationem solemnitatis hodiernae ad originem caputque feramus, Leo Magn., *s.* 5, ML 54, 153.

um die Ketzertauffrage, d.h. um die Frage ob diejenigen, die ausserhalb der Kirche getauft waren – im Schisma oder in einer Sekte – neu getauft werden sollten wenn sie zur katholischen Kirche hinübertraten. Die Antwort des Bischofs von Rom auf dieser Frage lautete ablehnend, die Antwort Cyprians aber bejahend; beide appellierten an den früheren Brauch und Stephanus von Rom formulierte das also: *nihil innovetur nisi quod traditum est* [10]. Das ist ein wahrlich geflügeltes Wort geworden und nur wenige römische Aussprüche haben so viele Feder in Bewegung gebracht und so viele Interpretationen herausgefordert wie dieses Wort. Die einfache Übersetzung lautet: man soll nichts neues einführen sondern sich an der *traditio* halten. Das heisst nicht, dass es eine *traditio* gibt neben dem was die Kirche zu verkündigen und eigentlich zu tun hat, sondern dass es eine *traditio* gibt in der alles zusammen gefasst ist was zur Verkündigung und Praxis der Kirche gehört. Es wird in diesem Wort nicht eine Zweiheit von Verkündigung und hinzukommende interpretative traditionelle Praxis, die man nötigenfalls auch ändern könnte, befürwortet. Wie immer in der frühen Kirche geht man von einem ganz einheitlichen geistigen Wesen aus, bei dem derartige Dualitäten ja undenkbar sind. Daraus erklärt sich auch die Unversöhnlichkeit der Gegensätze, denn an der jemaligen Einsicht der kämpfenden Parteien – deren hat es ja reichlich in der übrigens doch einheitlichen Frühkirche gegeben! – hing immer die ganze Kirche und die ganze göttliche Wahrheit. Diese umfasste eine Konsequenz, die über alle andere hinausging, und für deren lebendige, innere Dialektik der Bischof von Carthago mehr Verständnis gehabt zu haben scheint als der von Rom seinerseits. Nach ihr stand die Einheit der Kirche Christi fest, die um keinen Preis zerstört werden durfte. Als Cyprian im Jahre 256 ein Konzil abhielt mit den afrikanischen und numidischen Bischöfen über die Tauffrage, fiel die Abstimmung ausnahmslos in seinem Sinne aus. Aber bevor man zur Abstimmung schritt, sprach der weise Bischof es nachdrücklich aus, dass kein Bischof durch das Ergebnis gebunden sein würde und niemand, der einer anderen Überzeugung sein möchte, dadurch verurteilt sein würde, denn jeder Bischof sei nur Gott Verantwortung schuldig [11]. Es

[10] Cyprianus, *ep.* 74, 1, 2.

[11] Mansi, *Conc.* I, p. 951.

fällt uns, Modernen, sicher nicht leicht, diesen letzten urchristlichen Grundsatz mit dem der absoluten Gültigkeit oder Autorität der Kirche und ihrer Lehre auszugleichen; wir sind geneigt sofort zu der Unvereinbarkeit solcher Gesichtspunkten zu schliessen. In Wirklichkeit stimmt das aber nicht; es ist vielmehr die innere Dialektik des Kirche- und Christenseins in der Geschichte, die uns hier vor Augen kommt. Man soll deshalb nicht den Schluss ziehen, dass also schon früh die Kirche ihre Unversehrtheit verloren hat und unbeständig geworden sei, sondern vielmehr, dass es glücklicherweise auch damals vorbildliche Bischöfe gegeben hat, denen eine tiefe Einsicht in die Dialektik des Christenseins — eben unter der *assistentia Spiritus sancti*, möchte man sagen — nicht abging und dass die Kirche gesund genug war um eine solche Dialektik, worin sich die göttliche Offenbarung ausdrückt, zu ertragen.

In diesem breiten Rahmen müssen wir nun auch *traditio* und das Verbum *tradere* in der frühchristlichen theologischen Sprache zu verstehen versuchen. Derselbe kritisch eingestellte Tertullian hat einmal den auffallenden Satz formuliert, dass dasjenige was bei der Mehrheit der Christen oder Gemeinden einig gefunden wird, kein Irrtum ist, sondern *traditum* [12]. Es wäre ungenügend, ja völlig verfehlt, das Partizip hier mit „überliefert" zu übersetzen. Tertullian war darum bemüht, einen Gegensatz auszudrücken: es gibt in der weiten Kirche verschiedene Auffassungen und Gewohnheiten aber was bei so vielen einig gefunden, *quod apud multos unum invenitur, non est erratum sed traditum. Erratum*, Irrtum, und *traditum* stehen sich gegenüber. Dann heisst *traditum* nicht nur, was aus guter Quelle und auf zuverlässiger Weise überliefert ist, sondern was göttliche Meinung oder Wahrheit ist; so prägnant soll man hier übersetzen. Man wird vielleicht den späteren Ausspruch Augustins vergleichen wollen, dass ein Brauch, der überall in der universellen Kirche gilt, obwohl er nicht in den Schriften und nicht in den Konziliis zu finden sei, als aus der apostolischen Tradition geflossen und von den Aposteln überliefert und empfohlen zu betrachten sei [13]. Das Wort Tertullians aber hat eine viel tiefere

[12] Tertullianus, *de praescr. haer.* 28, 3.

[13] Augustinus, *de baptismo c. Don.* II, VII, 12: sicut multa quae non inveniuntur in litteris eorum [sc. apostolorum], neque in conciliis posteriorum

Absolutheit als das Augustins; Tertullian denkt nicht an die apostolische Zwischenkunft oder Übermittlung, sondern meint *traditum* in ganz direktem Sinne, als von Gott offenbart. Er steht mit dieser Terminologie nicht allein.

In der Octavius überschriebenen Apologie des Minucius Felix findet sich eine Stelle, wo von dem Ursprung aller Dinge die Rede ist. Thales von Milet, sagt Octavius, hat das Wasser zum Anfang aller Dingen, *initium rerum*, gemacht und das war eine zu tiefe und erhabene Vorstellung als dass sie von einem Menschen hätte erfunden werden können: *a deo traditum*, fügt er hinzu, sie ist von Gott gelehrt, d.h. also offenbart. Ob nun der Apologet meinte, die alten Griechen hätten Plagiat bei der biblischen Geschichte der Schöpfung, als der Geist Gottes auf dem Wasser schwebte, begangen oder nicht, das ändert nichts an der Tatsache, dass hier deutlich einander gegenüber gestellt werden: *ab homine inveniri* und *a deo traditum* [14]. Gott kann also das Subjekt von *tradere* sein: das Verbum bedeutet dann offenbaren und das Substantiv *traditio:* göttliche Offenbarung. Man ist hier ganz nahe z.B. an der Summa des Thomas von Aquin: *doctrina fidei non est inventa humanitus sed tradita a Deo* [15], die Lehre des Glaubens ist nicht von Menschen erfunden worden sondern offenbart von Gott. Thomas fügt hinzu, dass sie deshalb auch vom Anfang an *perfecta* war und also für alle Zukunft ausreichend, im Gegensatz zu den menschlichen Wissenschaften, die von anfänglicher Unvollständigkeit zur Vollständigkeit wachsen müssen.

Doch beschränken wir uns jetzt auf die Terminologie an sich. Man findet sie auch sehr deutlich an zwei anderen Stellen in Tertullians Prozesseinrede gegen die Häretiker. Tertullian ist in diesem noch immer besonders aktuellen Traktat, worin er bemüht ist auf dialektische Weise einen Index oder Massstab für die Erkennung der göttlichen Wahrheit zu finden, selbstverständlich auch sehr beschäftigt mit der Regel des Glaubens, oder der Regel der Wahrheit: *regula ... quam ecclesia ab apostolis, apostoli a*

---

et tamen per universam custodiuntur ecclesiam, non nisi ab ipsis tradita et commendata creduntur.

[14] Minucius Felix, *Oct.* XIX 4.

[15] Thomas Aq., *Summa theol.* IIa–IIae q. 1 a. 7 obi. 2.

Christo, Christus a Deo tradidit [16]. Es scheint nun ziemlich ungewöhnlich, nebeneinander der Kirche, den Aposteln und Christo selbst als Subjekt von *tradere* zu begegnen. Das ist aber Tertullian geläufig und er will damit sagen, dass der Glaube der Kirche, von den Aposteln überliefert, ihre Quelle in der Gottesoffenbarung, die Christus gegeben hat, findet. An einer früheren Stelle hat er dieselbe Sache von der anderen Seite angesehen, wenn er sagt, dass man sich halten soll an dem: *quod ecclesiae ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a Deo accepit* [17]. *Tradere* und *accipere* haben also beide die göttliche Offenbarung zum Objekt; es ist dieselbe Terminologie, die bekanntlich auch in der späteren Arkandiziplin bei der *traditio* des Symbols, das die göttliche Offenbarung enthält, gebraucht wird. Es wäre, im Sinne Tertullians, völlig ausgeschlossen, um in dieser Reihe, worin Christus und Gott das erste Glied oder den Anfang, das Haupt bilden, Christus als menschlichen Lehrer aufzufassen, eher sollte man umgekehrt göttliche Autorität für die Apostel aus diesem Zusammenhang ableiten. Diese tertullianische Terminologie hat grundlegende theologische Bedeutung [18]. In der neuen Ausgabe der *Praescriptio* in den Sources Chrétiennes, von Refoulé und De Labriolle (Nr 46, 1957), findet man eine Notiz zu den angeführten Stellen, der es aber in dieser Hinsicht leider an der nötigen Konsequenz fehlt. Die Bemerkung von Refoulé geht nur dahin, dass von Tertullian die traditionelle Lehre der Kirche als göttlich charakterisiert wird [19]. Er führt zur Vergleichung Augustin heran, der sagt, dass die *catholica disciplina* durch die Apostel von Christo bis auf uns gekommen ist und von hier wieder auf die späteren übergehen wird (*de utilitate credendi* VII 20). Dies ist aber wieder nicht was Tertullian sagt. Augustin spricht hier – wie im Wort, das schon oben angeführt wurde – nur aus, dass die Apostel die Lehre Christi überliefert haben, Tertullian dagegen sagt, dass Christus die Lehre Gottes überliefert

[16] Tertullianus, *de praescr. haer.* 37, 1.

[17] Tertullianus, *ib.* 21, 4.

[18] J. N. Bakhuizen van den Brink, *Tradition und h. Schrift am Anfang des dritten Jahrh.*, Catholica IX, München 1953, S. 105–114; —, *La tradition dans l'Eglise primitive et au XVIe s.*, Revue d'hist. et de phil. relig., Strasbourg 1956, no. 4, p. 271–281.

[19] Tertullien, *Traité de la préscription contre les Hérétiques*, R. F. Refoulé et P. de Labriolle, Paris 1957, p. 115, n. 3.

hat; er geht mit völliger Anerkennung der apostolischen und kirchlichen Weiterüberlieferung um ein Glied weiter die Kette zurück. Das ist eben entscheidend. Man vergleiche auch I Clem. Rom. 42, 1: *οἱ ἀπόστολοι ἡμῖν εὐηγγελίσθησαν ἀπὸ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, Ἰησοῦς δὲ Χριστὸς ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἐξεπέμφθη. ὁ Χριστὸς οὖν ἀπὸ τοῦ θεοῦ καὶ οἱ ἀπόστολοι ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ. ἐγένοντο οὖν ἀμφότερα εὐτάκτως ἐκ θελήματος θεοῦ.* Clemens deutet dasselbe an was Tertullian explicite, und schärfer als der Kirchenmann Augustin, formulierte. Es gibt eine grundsätzlichere Bedeutung von *tradere* im Vokabular des Tertullian, nämlich „offenbaren", deren wir uns auch in den heutigen theologischen Diskussionen gut bedienen können. Wir müssen uns dafür aber lossagen von der „traditionellen" Interpretation von *tradere* und *traditio*, der auch Refoulé wieder zuviel zugegeben hat.

Auf viel mehr versprechenden Boden hat O. Cullmann schon geführt, der sich in einem Aufsatz von 1950 mit I Kor. 11:23 beschäftigt hat, wo der Apostel am Anfang seiner Abendmahlsperikope sagt: ich habe es von dem Herrn empfangen, das ich euch gegeben, d.h. überliefert habe. Die griechische Verbalformen sind *παρέλαβον* und *παρέδωκα*, Äquivalenten also von *accepi* und *tradidi*. Es fällt auf, dass Paulus hier sagt eine paradosis, *traditio* vom Herrn *(ἀπὸ τοῦ κυρίου)* empfangen zu haben. Cullmann erklärt diese Vorstellung mit vollem Recht als eine Traditionskette, die mit dem Herrn selbst anfängt. Er findet keinen Widerspruch zwischen dem Kyrios und der Paradosis, denn Christus steht nicht nur hinter der *traditio*, sondern ist auch selber in der *traditio* wirksam und darin selber so zu sagen die Verheissung aller Zukunft. Während Büchsel sagte, dass pneumatische Frömmigkeit und Schätzung der Überlieferung als Heilsmittel für Paulus keinen Gegensatz bilden, bringt Cullmann mit den eigenen Worten Pauli die Überlieferung auf den Herrn selbst zurück. Wie ich glaube, mit Recht; und er führt dann Johannes Chrysostomus an, der sagt: Heute ist es derselbe, der alles wirkt und überliefert, wie damals (in der ersten Zeit) [20]. Hinter oder in den Begriffen: wirken und

[20] O. Cullmann, *„Kyrios" as Designation for Oral Tradition concerning Jesus*, Scottish Journal of Theology, Vol. 3, No. 2, 1950, p. 180–197; —, *La tradition*, (Cahiers théologiques, 33), Lausanne 1953. Joh. Chrysostomus, *in I ad Cor., hom. XXVII*, 4, MG 61, 229.

überliefern ist aber der Begriff der Offenbarung anzuerkennen, die immer sich selbst bleibt und neu ist. Es gibt im nachapostolischen Schrifttum mehrere Stellen, wo die Worte überliefern, unterweisen, und Überlieferung diese Prägnanz der Göttlichkeit der Lehre oder Offenbarung deutlich an sich tragen [21]; es treten die christlichen Lehrer an Stelle der jüdischen Autoritäten [22], der Philosophen [23] und der Mithrasdiener [24]. Es ist selbstverständlich, dass παραδιδόναι auch ganz gewöhnlich „überliefern" bedeuten kann. Aber bei Justin dem Märtyrer finden wir nicht weniger als dreimal das genaue Echo von I Kor. 11:23, worauf Cullmann gewiesen hat, als Justin sagt, dass Jesus Christus unser Herr uns παρέδωκεν das Opfer zu bringen [25], und, an anderer Stelle, dass unser Herr in seiner Lehre ἐν τοῖς διδάγμασιν παρέδωκε was geschehen sollte, nämlich dass Elias kommen würde [26]. Man muss hier einfach „offenbaren" übersetzen; das Lehren Christi ist ja Wahrheit offenbaren.

Bengt Hägglund hat neuerdings den frühchristlichen Begriff der *regula fidei* untersucht und die Frage beantwortet ob *regula fidei* eine Regel für den Glauben (fidei = gen. obi.) bedeutet, oder ob hier der Glaube selbst als Regel bezeichnet wird. Die Sache liegt bei Irenäus ganz klar, der in Adv. haer. (II 40, 1 Harvey) dafür nur das Synonym *regula veritatis* verwendet und damit meint, dass die Wahrheit selbst die Regel darstellt; es wäre ja im Grunde sinnlos, von einer „Regel für die Wahrheit zu reden" [27]. Über die Wahrheit kann nur sie selbst urteilen; es gibt hinsichtlich der Wahrheit keinen Massstab und keine Norm ausserhalb sie selbst, d.h. im Rahmen der irenäischen Vorstellungsweise auch nicht

---

[21] I Clemens Rom. 7, 2; Ignatius, *ad Philipp.* 7, 2; *Ep. ad Diogn.* 7, 1; Justinus Mart., *Apol.* I 66.

[22] Justinus Mart., *Dial.*, 38, 2.

[23] *ib.* 42, 1.

[24] *ib.* 70, 1; 78, 6.

[25] *ib.* 41, 2; 70, 4; 117, 1.

[26] *ib.*, 49, 3; vgl. 69, 7.

[27] Bengt Hägglund, *Die Bedeutung der „regula fidei" als Grundlage theologischer Aussagen*, in Studia Theologica, Vol. 12, 1958, S. 4f. Irenäus, *adv. haer.* II 41, 1 (Harvey): Habentes itaque regulam ipsam veritatem, et in aperto positum de deo testimonium, non debemus per quaestionum declinantes in alias atque alias absolutiones eiicere firmam et veram de deo scientiam.

ausserhalb der Verkündigung der Kirche und der heiligen Schrift, oder der *traditio* [28]. Nun fragt es sich weiter, wie man über die Beziehung zwischen *traditio* und *regula veritatis* urteilen soll. Wenn für Irenäus feststeht, dass in der kirchlichen und apostolischen Verkündigung die ganze Offenbarung enthalten ist, und die ganze kirchliche Lehrüberlieferung im Grunde als *regula veritatis* betrachtet werden kann, folgt hieraus, dass die *traditio* nicht als eine Ergänzung der Schrift, auch nicht als eine bestimmte Auslegung der Schrift, sondern nur als das bezeichnet werden kann, was sie tatsächlich in der Theologie des Irenäus ist, nämlich als die Aufbewahrung der Lehre der heiligen Schrift und die Verkündigung der Wahrheit [29]. Mann könnte vielleicht noch deutlicher sagen, dass die heilige Schrift und die mit ihr idealiter identische kirchliche Verkündigung in der *traditio* sind, die *traditio* also aufgefasst als die lebendige Totalität der ganzen Offenbarung oder des Reichs der Wahrheit. Es ist unschwer die Berechtigung dieser Auffassung mit den eigenen Worten des Irenäus zu beweisen: *traditionem itaque apostolorum in toto mundo manifestatam, in omni ecclesia adest respicere omnibus qui vera velint videre* [30], d.h. die *traditio* – von den Aposteln überliefert – ist deutlich in der ganzen Welt offenbart und jeder der die Wahrheit sehen will, kann die *traditio* daraufhin in jeder Kirche wahrnehmen. In diesen Worten tritt die Überlegenheit der *traditio*, die sie ihrem Offenbarungs- und Wahrheitscharakter verdankt, ganz deutlich hervor [31]. Auf derselben Seite stehen bei Irenäus *traditio* und *fides (quae creditur)* in den Worten: *eam quam habet* [sc. *Roma*] *ab apostolis traditionem et annuntiatam hominibus fidem*, synonym; etwas weiter *κήρυγμα (praedicatio)* und *παράδοσις (traditio)* [32], daneben noch als der Inhalt der *traditio* der allgemeine christliche Glaube. Irenäus sagt

[28] Christus selbst bezeugt die Wahrheit der Lehre; durch die Wahrheit erkennt man die Wahrheit, Clemens Alex., *Strom.* V 1, 4. Es ist ein circulus indemonstrabilis, wenn Cl. sagt, dass wir vom Grundprinzip selbst auch die Beweise für das Grundprinzip erhalten, *Strom.* VII 95, 6 H. 33f.

[29] Hägglund, *a.a.O.*, S. 17.

[30] Irenäus, *adv. haer.* III 3, 1 (Harvey).

[31] Das Wort Tertullians: ceterum quod apud multos unum invenitur non est erratum sed traditum, *de praescr.* 28, 1, gehört zum gleichen Vorstellungskreis.

[32] *ib.*, 3, 2 und 3.

auch, dass die Apostel – die namentlich nach der Ausgiessung des heiligen Geistes eine vollkommene Kenntnis besassen [33] – im Vollsinne in die Kirche alles was zur Wahrheit gehört, zusammengebracht haben, sodass man in der Kirche die *traditio* der Wahrheit, die wahre *traditio*, oder die *traditio*, die die ganze Wahrheit ist, lieben und kennenlernen kann [34]. Es ist vielleicht nicht ohne Bedeutung, dass hier das Verbum *diligere* und nicht das mehr intellektuell zu verstehende *apprehendere* gebraucht wird. Auch das hängt mit dem umfassenden Wahrheits- und Offenbarungscharakter der *traditio* zusammen [35]. Bis soweit über Irenäus.

Bei Tertullian spielen *regula*, *regula veritatis* und synonyme Termini eine noch wichtigere Rolle als bei Irenäus, sagt Hägglund [36], und im Vergleich mit Irenäus ohne grundsätzliche Umformung der Bedeutung und des Gebrauchs, wie man es zu Unrecht öfters vorgestellt hat. Obwohl *regulae* auch im Plural bei Tertullian vorkommen in Bezug auf eine augenblickliche Fragestellung [37], wird *regula* selbst dann, wie am häufigsten, vorzugsweise mit der christlichen Lehre in ihrer Totalität gleichgestellt. Die *regula fidei* ist auch für Tertullian der Inhalt des Glaubens oder – was dasselbe ist – der ganze Lehrgehalt der heiligen Schrift, der in der apostolischen Gemeinde treu bewahrt worden ist. In letzter Instanz fällt diese *regula* mit der Offenbarung oder besser gesagt mit dem innern Gehalt der Offenbarung zusammen und nicht nur im antihaeretischen Sinne, sondern überhaupt grundlegend und normierend für den christlichen Unterricht. Sie ist die regula sozusagen hinter oder in der *regula*, „the real purpose of revelation" [38]. Eine alles zusammenfassendes Synonym ist noch *forma*, wie Cyprian z.B. sagt: *secundum fidem nostram et divinae praedicationis datam formam* [39].

---

[33] et habuerunt perfectam agnitionem, *ib.* 1, 1.

[34] cum apostoli, quasi in depositorium dives, plenissime in eam contulerint omnia quae sint veritatis . . . propter quod oportet . . . quae autem sunt ecclesiae cum summa diligentia diligere et apprehendere veritatis traditionem, *ib.* 4, 1.

[35] Vgl. augeri autem in caritate eius sc. dei, II 41, 1.

[36] *a.a.O.*, S. 20.

[37] E. Flesseman–van Leer, *Tradition and Scripture in the Early Church*, Assen 1953, S. 165.

[38] *ib.*, S. 166f.

[39] Cyprianus, *ep.* 55, 27, 3.

Deshalb ist ein Merkmal der Glaubensregel neben ihrem göttlichen Ursprung, wie wir es oben schon zeigten, und ihrer Priorität gegenüber die haereses, vor allem ihre Totalität in Offenbarungshinsicht [40]. Innerhalb dieses Vorstellungskreises muss man dann auch zwei berühmte Worte Tertullians erklären: *nobis curiositate opus non est post Christum Jesu nec inquisitione post evangelium. Cum credimus, nihil desideramus ultra credere* [41]. Und: *adversus regulam nihil scire omnia scire est* [42]. Es wäre verfehlt *regula* hier als ein buchstäblich festgestelltes Formular zu verstehen. Es handelt sich vielmehr um die ganze und eigentliche Wahrheit der Offenbarung. Man vergleiche auch: ... *infinitas enim quaestiones apostolus prohibet. Porro non amplius inveniri licet quam quod a deo discitur; quod autem a deo discitur totum est* [43].

Es ist verlockend, dasjenige was hier von der *regula* ausgesagt wird, auch auf die *traditio* anzuwenden, zumal weil die *regula* immer ebensogut aktiv und normierend wie inhaltlich und passiv aufzufassen ist wie die *traditio* auch. Zweitens gilt von der *traditio*, dass sie von den Aposteln, von Christo, von Gott empfangen wird, wie jede *regula* einer Sache vom Anbeginn an feststehen muss: *ab initio constituta est* [44]. Drittens kann es ebensowenig einen Massstab für die *traditio* geben wie für die *regula*, weil beide Begriffe die Offenbarung, also den Massstab selbst anzudeuten bestimmt sind. Selbstverständlich gibt es wohl viele bestimmte *regulae* daneben, die eine Teilwahrheit festlegen, wie es auch viele Traditionen gibt, die es mit mehr oder weniger isolierten Wahrheiten zu tun haben. Der Hauptbegriff, und das heisst der eigentlich theologischer Begriff der regula, kann aber nahezu identisch mit dem der *traditio* angesehen werden.

Nullius traditio fidem dei evacuavit, hat Augustin gesagt [45]. *Traditio*, wie sie in dieser Aussprache gemeint ist, heisst nicht *traditio* im eben besprochenen theologischen Sinne. Es erübrigt

---

[40] Vgl. auch Hägglund, *a.a.O.*, S. 29.

[41] Tertullianus, *de praescr. haer.* 7, 12, 13. Man vergleiche auch Irenäus, *adv. haer.* II, 41, 1.

[42] Tertullianus, *de praecr. haer.* 14, 5.

[43] Tertullianus, *de anima* 2, 7.

[44] Tertullianus, *adv. Prax.* 20, 3.

[45] Aug., *c. litt. Petil.* I, 23, 25.

sich, die zahllose Stellen der frühesten wie der späteren Väter anzuführen, die das immer wieder feststellten. Als eine endgültige Zusammenfassung dieses leicht verständlichen Standpunktes dürfte man den *canon* ansehen: *dei veritatem, non hominum consuetudinem sequi oportet* [46]. Das kann man ein erledigtes Problem nennen. Wenn dann die Väter alle doch für die *traditio* gestritten und sie verteidigt haben, meinten sie die *traditio* im theologischen Sinne, d.h. den Inhalt der göttlichen Offenbarung, die traditionsweise zu ihnen kam, aber doch über alle Traditionen erhoben und diese zu urteilen und zu normieren berufen war. Es gibt also zwei Traditionsbegriffe von der frühkatholischen Theologie ab, und zwar erstens die *traditio dei* und zweitens die kirchliche Tradition oder Traditionen. Zeigen diese zweiten ihre ganz leicht zu verstehende horizontale oder historische Ausbreitung, die erstere hat vornehmlich vertikalen Charakter. Es ist aber nicht zu leugnen, dass die zweite die Form der ersteren sein kann, während die erstere immer über die Gültigkeit der zweiten zu entscheiden haben wird.

Es ist nun aber auch die unausgesprochene Voraussetzung, dass die *traditio* eine eigentliche göttliche Überlieferung oder Offenbarung enthält, die immer mit im Spiele ist wenn man sich in der frühen, der späteren oder in der heutigen Kirche streitet über die Gültigkeit von Überlieferungen, Interpretationen oder Gewohnheiten, es sei denn auf den Gebieten des Dogmas, der Auslegung oder auf den der Sittenlehre, des Rechts oder des Kultus. Wer an irgendwelcher Tradition hängt, wird immer geneigt sein, diese Voraussetzung auch unausgesprochen auszubeuten, und er hat dazu, was die Terminologie selbst anbelangt, wie wir es bisher im Sprachschatz der frühen Kirche gesehen haben, auch ein gewisses Recht, aber von hier fängt gewöhnlich in der theologischen Sprache die Verwirrung an. Leider ist der Offenbarungscharakter der *traditio* aber niemals rationell zu beweisen, wie es mit der Sache selbst gegeben ist; auch das hat aber die frühe Kirche gewusst. Man kann hierauf das Wort anwenden, das der spöttische Tertullian von dem Appell auf die Schriften gesagt hat: *nec est in his constituendum certamen in quibus aut nulla aut incerta victoria est aut parum certa* [47]. Menschen können nicht mit einem von ihnen

[46] Decretum Gratiani d. VIII, c. 9, ML 187, 47, 48; Friedberg I, 15.
[47] Tertullianus, *de praescr. haer.* 19, 1.

konstruierten und zu hantierenden Massstab über die göttliche Offenbarung urteilen. Die Wahrheit ist souverän und erklärt nur sich selbst; daher das später abgeleitete aber analoge Motiv: *scriptura sui ipsius interpres*. Und doch hat die frühe Kirche auf positive Weise mit einem kritisch haltbaren Begriff der *traditio* so zu arbeiten gewusst, dass wir vieles, wenn nicht alles daraus lernen können. Wenn Cyprian z.B. einladet sich mit ernstem Glauben zu der evangelischen Autorität und der apostolischen *traditio* zu wenden [48], meint er nicht einen subtilen Unterschied zwischen diesen beiden Begriffen hervorzurufen, sondern sagt vielmehr (durch ein Hendiadis), dass die apostolische *traditio* die Autorität des Evangeliums hat [49]. *Divina traditio* und *dei traditio* sind Ausdrücke, denen man öfters bei Cyprian begegnet [50]. Dass hiermit nicht nur eine wichtige aber gewissermassen relative Überlieferung, wie sie geschichtlich geworden und von Menschen geschafft und fortgetragen wird, gemeint ist, dürfte völlig klar sein, zumal Cyprian anderswo spricht vom *sacramentum divinae traditionis*, dem Heilsgeheimnis der *traditio* Gottes und sogar vom *sacramentum semel traditum divinae dispositionis et catholicae unitatis*, das heisst das ein für allemal offenbarte Heilsgeheimnis von Gottes Verfügung der universellen Einheit der Kirche [51]. Welcher Hauptteil der göttlichen Offenbarung diese für Cyprian war, sahen wir oben. Schliesslich sei noch erinnert an den Anfang von Cyprians Abhandlung über das Herrengebet, wo wir ein analoge konkrete Offenbarung zum Ausdruck gebracht finden. Cyprian sagt dort mit einer Anspielung auf Ev. Joh. 4, 23, dass wir, die wir den Geist und die Wahrheit aus der Heiligung Christi empfangen haben, auch aus Christi *traditio*, *de traditione eius*, in Wahrheit und Geist

[48] Cyprianus, *ep.* 73, 15, 2; 74, 10, 3.

[49] Vgl. evangelica et apostolica traditione contempta, *ep.* 69, 3, 2.

[50] Cyprianus, *ep.* 45, 1, 2; 46, 1, 2; 63, 1, 1 etc.; 67, 5, 1; 69, 3, 2; *de unit. cath. eccl.* 19. Ich führe nicht alle Stellen an. Man kann den Ausdruck dominica traditio bei Cyprian so übersetzen, wie Einar Molland und Schniewind *εὐαγγέλιον Χριστοῦ* in Röm. 15:19 erklären: *Χριστοῦ* ist gen. subj. und deutet an, dass der verherrlichte Christus selbst der Autor des Evangeliums sei, von dem er auch das Objekt ist, Cullmann, *a.a.O.* S. 190. Für dominica traditio gilt genau dasselbe.

[51] Cyprianus, *ep.* 74, 11, 1; 45, 1, 2; vgl. unitatem de deo patre et de Iesu Christi et dei nostri traditione venientem nolle cognoscere, *ep.* 74, 4, 2.

anbeten sollen, wie er es also selbst uns gelehrt, will sagen: offenbart hat und wir es in der Kirche historisch auch gelernt haben [52]. Es gibt im Grunde keinen Gegensatz zwischen *traditio* und Christus; überall da, wo dies der Fall sein sollte, hat man es mit einer falschen *traditio*, d.h. mit nicht-Offenbarung zu tun.

Fortleben

Nehmen wir jetzt Abschied von der Kirche der ersten Jahrhunderte. Schon früh zeigt das Wort *traditio* die Neigung mehr ausschliesslich die kirchliche Überlieferung andeuten zu wollen, doch darf man die Nuancierungen nicht übersehen. Im *Commonitorium* des Vincenz von Lerinum, aus der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts, werden in chronologischer Folge nacheinander gestellt die Autorität der *lex divina* (der kanonischen Schrift) und die *traditio* der katholischen Kirche [53]. Nun meint Vincenz mit dieser *publica traditio* aber doch bestimmt was nicht von Menschen erdacht ist, sondern was man empfängt, nicht was man selbst erfindet, keine Sache also menschlicher Vernunft, sondern der göttlichen Lehre, deren der Mensch niemals Autor sondern immer nur Bewahrer ist [54]; das weist also deutlich auf die Offenbarung hin. So hält Vincenz auch denjenigen, die von Tag zu Tag Neuigkeiten suchen, scharf entgegen, dass man zufrieden sein soll mit der *tradita et recepta semel* – das „ein für allemal" spielt eine eigene Rolle – *antiquitus credendi regula* [55]. Hier ist *regula* wieder zu verstehen als der Einbegriff der *traditio* im Sinne der Offenbarung.

Es wäre sicher interessant noch weiter ins Einzelne nachzugehen wo und wann dieser besondere theologische Gebrauch von *tradere* und *traditio* in der Bedeutung der Offenbarung, der allmählich

[52] Cyprianus, *de orat. dom.* 1.

[53] Vincentius Lerin., *commonitorium pro cath. fidei antiquitate et universitate* II, 1: primum sc. divinae legis auctoritate, tum deinde ecclesiae catholicae traditione; XXIX, 41: primum divini canonis auctoritate, deinde ecclesiae catholicae traditione; XXVII, 38: universalis ecclesiae traditiones.

[54] *ib.* XXII, 27; XXIV: incorrupta veritatis traditio; XXVI, 47: doctrina et traditio.

[55] Vincenz kennt auch sola traditio als primäre mündliche Überlieferung, *ib.* XXIII, 32.

verflossen ist, noch vorkommt. Bei Vincenz hat *traditio* jedenfalls auch noch die Bedeutung der kirchlichen Tradition, die die Schrift autoritativ auslegt: *ad unam ecclesiastici sensus regulam*, XXIX 41; vgl. den *ἐκκλεσιαστικὸς σκοπός* und andererseits den *σκοπὸς καὶ χαρακτὴρ τῆς ἁγίας γραφῆς* bei Athanasius [56]. Vincenz gebraucht es wenigstens noch nicht unbedenklich für kirchliche Bräuche oder *consuetudines*. Noch später werden mit *traditiones* in der Mehrzahl die nicht geschriebenen evangelischen oder apostolischen Überlieferungen angedeutet, wie das Konzil von Trient sie – sei es nur formell – fixieren sollte. Inzwischen findet sich der Gebrauch von *traditio* als Offenbarung doch noch hie und da. Johannes Duns Scotus z.B. sagt im Prolog seines Sentenzenkommentars, dass die erste *traditio* einer göttlichen Lehre *revelatio*, Offenbarung, heisst [57]. Das ist also genau was man in den ersten Jahrhunderten gemeint hat. Duns kennt daneben selbstverständlich auch eine kirchliche Tradition, die auf Christus zurückgeführt wird, denn Christus hat die Apostel, nach mittelalterlicher Überzeugung, vieles gelehrt, das nicht in den Schriften steht. Das ist aber eine Vorstellung, die man in der Zeit um 200 bei den Häretikern findet. Es ist auch seitdem niemals in der Kirchengeschichte wirklich fruchtbar über diese *sine scripto traditiones* geredet worden; es gibt hierfür nun einmal keinen sachlichen Anhalt und es ist bekannt wie unbefriedigend das tridentiner Konzil das Problem in der Schwebe gelassen hat [58]. Es ist deshalb empfehlenswert, sich vom traditionell abgenutzten Reden über die Tradition in diesem Sinne zurückzuhalten. Was dagegen Johannes Duns an der angeführten Stelle meinte, kann man vergleichen mit der *prima veritas*, von der Thomas Aquinas in der ersten quaestio der IIa–IIae sagte, dass sie das eigentliche Objekt des Glaubens ist, mit der Feststellung noch dazu, dass nicht unter den Glauben fällt was keine Beziehung auf Gott hat; andererseits fällt hierunter alles was in der h. Schrift gelehrt wird,

[56] Athanasius, *or. c. Ar.* III 58 und 29.

[57] Joh. Duns Scotus, *Sent., prol.*, q. 1, 16, 21 sq.

[58] J. R. Geiselmann, *Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nicht geschriebenen Traditionen. Sein Missverständnis in der nachtridentinischen Theologie und die Überwindung dieses Missverständnisses*, in *Die mündliche Überlieferung*, herausg. von. M. Schmaus, München 1957, S. 123–206; J. N. Bakhuizen van den Brink, *Traditio*, N.T.T., II, 1948, blz. 321–340.

traduntur, d.h. geoffenbart[59]. Ein moderner Kommentator der *Summa theologica*, P. R. Bernard O.P., hat in einem Appendix zum Text und zu seinem französischen Kommentar der ersten quaestiones der IIa–IIae sehr eingehend und allseitig über Thomas' Begriff der Tradition gehandelt. Den meisten Nachdruck bekommen dann bei ihm die interpretative, die active und die passive Traditionen, im historischen Sinne also, wie die göttliche Offenbarung nun ja immer *ordine quodam (ad inferiores per superiores)* oder *ordinatissime* (III q. 31 a. 3) stattfindet. Er gebraucht die französische Worte „tradition divine" nicht nur als Übersetzung des lateinischen und historischen Terminus, sondern besonders auch als selbstverständlichen, dogmatischen Terminus ohne einen ausdrücklichen Unterschied zwischen Offenbarung und Tradition zu machen. P. Bernard erklärt übrigens nicht mit Recht, dass sich beim h. Thomas das Substantiv *traditio* nicht findet, nur das Verbum *tradere*[60]. Thomas erkennt vielmehr zuerst *traditio humana*, die zur falschen Religion hinführen kann[61], aber auch eine ungeschriebene *traditio apostolorum*, an der die Kirche sich hält[62] – das ist also, möchte ich sagen, traditionell in dogmengeschichtlicher Ordnung. Wichtiger und von direkterem Ertrag für unsere Untersuchung ist Folgendes. Einleitend zu seinen distinctiones sagt Thomas z.B.: *sed contrarium apparet (habetur) ex traditione sacrae Scripturae*[63], womit er auf die göttliche Offenbarungsautorität der h. Schrift hindeutet. In der Ia p. (q. 32 a. 1), wo die Frage erörtert wird ob es eine natürliche Kenntnis der göttlichen Personen gibt, wird gesagt, dass es überflüssig zu sein scheint die Menschen zu lehren – *tradere* – was mit der menschlichen Vernunft doch nicht gekannt werden kann; aber man darf nicht sagen, fügt der Aquinat hinzu, dass die göttliche *traditio* die Kenntnis der Trinität be-

[59] IIa–IIae q. 1 a. 1 ad 1 und a. 7 obi. 2.

[60] St. Thomas d'Aquin, *Somme théologique, La Foi*, t. premier par R. Bernard, O.P., Éd. de la Revue des Jeunes, Paris–Tournai–Rome [1941], S. 247, 357ff.

[61] IIa–IIae q. 92 a. 2 ad 3.

[62] p. III q. 83 a. 4 ad 2, Joh. 21:25; cf. sed forma huius sacramenti non invenitur tradita neque a Christo, neque ab apostolis, III p., suppl., q. 29 a. 7 obj. 1.

[63] IIa–IIae q. 140 a. 1 und 2; cf. sed contra est auctoritas Scripturae, III p. q. 31 a. 3.

treffend überflüssig sei [64]. Wir finden also einen doppelten Gebrauch von *traditio* beim h. Thomas; er kennt *traditio* auch in dem Sinne wie die frühkatholischen Väter es gebraucht haben [65].

Endlich wollen wir noch analoge Tatsachen feststellen bei Melanchthon. Das erste Gebot, sagt der praeceptor Germaniae im Anfang der *Catechesis puerilis* (1540) lehrt – *tradit* – wie Gott gekannt, und mit welchem Kult Er geehrt werden will [66]. Wenn Melanchthon die *humanas traditiones* dagegen verwirft, versteht er darunter nicht nur Gewohnheiten und Bräuche, sondern an erster Stelle die Lehren der philosophischen Schulen, die entweder allgemeingültige oder theologische Wahrheiten zu sein scheinen, aber nicht mit der Offenbarung äquivalent sind; sie dürfen ihre eigene, beschränkte Autorität haben, das Urteil aber bleibt bei Christo. Dank dem Bewusstsein einer solchen geistigen Unterscheidung fühlt man sich, sagt er in 1520, als in einer anderen Welt [67], d.h. nicht mehr in der Welt des scholastischen Spekulierens, sondern in der Welt der wahren Offenbarung. In den Locis von 1559 fängt das Kapittel über das Gesetz Gottes mit den Worten an: *lex dei est doctrina a deo tradita.* Es ist eine Lehre von Gott geoffenbart, so übersetzt man doch besser als Spalatin es tat: Gottes Gesetz ist eine hohe Lehre [68]! Mitunter wird die Offenbarungsbedeutung von *tradere* auch bei Melanchthon noch akzentuiert durch die Hinzufügung des adverbiums *divinitus* [69].

An diesen theologischen Sinn des Wortgebrauchs kann man um

---

[64] Superfluum videtur homini tradere quod humana ratione cognosci non potest. Sed non est dicendum quod traditio divina de cognitione Trinitatis sit superflua, p. I q. 32 a. 1.

[65] Wie auch tradere bei Thomas offenbaren heissen kann, z.B.: secundum legem dei divinitus traditum, Ia–IIae q. 94 a. 5 ad 2. Siehe auch *A Lexicon of St. Thomas Aquinas*, Roy J. Deferrari u.A., [Washington 1948], s.v. tradere und traditio.

[66] *Corp. Ref.* XXIII 116.

[67] *Declamatiuncula in Divi Pauli doctrinam. Ep. ad Joh. Hessum, Werke* ed. Stupperich, I S. 47.

[68] *Corp. Ref.* XXI, 685; XXII 258; *Werke* II, 1, S. 278.

[69] Cf. verbum illud divinitus traditum, *Corp. Ref.* XXI 610; *Werke* II, 1, S. 177; incorrupta sententia doctrinae divinitus traditae in scriptis propheticis et apostolicis et symbolis, *Corp. Ref.* IX 733, N. 6680A. Hardenbergio.

so weniger zweifeln, als es sich wirklich um die göttliche Offenbarung handelt [70]. Da ja auch nach Melanchthon die Offenbarung immer zu Stande kommt mittels sicheren und deutlichen Testimonien [71] und an erster Stelle durch das Wort, finden wir hier also alle Momente, die nun einmal an der historischen Gestalt der Offenbarung zu beachten sind, wie etwa bei Vincenz und Thomas Aquinas, wieder beisammen. Es zeigt sich ein Wortgebrauch mit allen Wechselungen, aber auch mit derselben Grundbedeutung, die wir bei den frühkatholischen Vätern hervorzuheben versucht haben. Mit der Traditionskette: Kirche, Apostel, Christus, Gott, der wir bei Clemens Romanus und Tertullian begegneten, möchten wir als Beispiel des Fortlebens oder des immer wieder Aufkommens im theologischen Bereich, noch vergleichen wie Melanchthon sagt alle Meinungen — *opiniones* — zu verwerfen, die im Widerspruch stehen mit der Lehre, die „tradiert wurde von den Propheten, Christus und den Aposteln, damit nicht das Licht des Evangeliums ausgelöscht werde" [72].

Zusammenfassung

Am Ende stellt sich nochmals die Frage, ob es sich lohnt so ausführlich bei dieser Terminologie zu verweilen, da es sich im Grunde doch anerkanntermassen um einen nicht terminologischen sondern sachlichen Gegensatz handelt zwischen göttlicher *traditio* und menschlichen *institutiones*, *opiniones*, *consuetudines*, kurz zwischen göttlicher Offenbarung, die für immer, und nicht-Offenbarung, die nur zeitlich gilt. Da scheint die Terminologie doch nicht aushelfen zu können. Hierauf ist Folgendes zu erwidern.

1. Die Einsicht ob eine Wahrheit göttliche Offenbarung ist oder nicht, ist eine rein theologische, im Grunde eine Glaubensangelegenheit. Darüber hat eine Terminologie selbstverständlich nichts auszusagen. Das Reden über die Offenbarung bedient sich aber einer Terminologie und diese ist eine Angelegenheit worauf sehr viel ankommt.

---

[70] Auch R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, IV, 1920, S. 431 übersetzt: offenbaren.

[71] *Loci* 1559, *praef.*, *Werke* ed. Stupperich, II 1, S. 168.

[72] *Loci* 1559, *Werke* II 1, S. 171[14].

2. Bei den frühkatholischen Vätern hat es einerseits noch den primären, einfachen theologischen Gebrauch von *traditio* und *tradere* gegeben, wenn von der göttlichen Offenbarung die Rede war, während andererseits diese Worte auch die gewöhnliche Bedeutung im weiten Bereich der menschlichen Überlieferungen hatten. Wir haben darauf schon im Anfang hingewiesen. Der Unterschied lässt sich nur je und je aus dem Kontext herauslesen.

3. Es könnte von Bedeutung sein zum ersteren obengenannten Gebrauch, d.h. den theologischen, zurückzukehren, damit der Verwirrung, die immer in der theologischen Sprache herrscht, wo unüberlegt van Tradition gesprochen wird, Einhalt geboten wird. Bei Tradition denkt man ja, wenn nicht bestimmt nurmenschliche und daher nicht-autoritative oder gar verwerfliche Traditionen gemeint sind, immer an „etwas" göttliches, das auf irgendeine Weise eine ungeheure Autorität haben soll, wovon man aber weder das Warum noch das Woher weiss. Die frühchristliche Sprache wusste noch die Antwort: *traditio dei*, *dominica traditio*. Damit wird zugleich die Grenze markiert zwischen *traditio* und Traditionen.

4. Es ist jetzt ziemlich allgemein anerkannt, dass das Konzil von Trient nicht gerade glücklich gewesen ist in den Diskussionen und in der Definition über die Autorität der *traditiones*. Nicht allgemein aber hat man bisher eingesehen was der Hauptmangel darin war. Das Konzil hat den frühchristlichen Gebrauch von *traditio* – im Singular – ganz übersehen, wie es in der damaligen Kontroverstheologie auch nirgends vorzukommen scheint. So fehlte und fehlt es auch noch immer an der Einsicht, wie der hier befürwortete Begriff der *traditio* und die Lehre der *assistentia Spiritus sancti* wesentlich zusammenhängen. Die Reformatoren hatten deutlich die Traditionen als nur menschliche Überlieferungen verstanden und abgelehnt. Die Katholiken haben „etwas" göttliches in den Traditionen – auch in der kirchlichen Tradition – behauptet, aber es nicht zu verteidigen gewusst.

5. Die Kontroverse des 16. Jahrhunderts beeinträchtigt in ihrer Mangelhaftigkeit noch immer die Diskussion über die *traditio* in der Theologie. Es könnte die Rückkehr zum unzweideutigen frühchristlichen Denken und Sprachgebrauch hier erläuternd wirken; um mit Cyprian zu reden: *evangelicae veritatis ac dominicae tra-*

ditionis tenere rationem nec ab eo, quod Christus magister et praecepit et gessit, humana et novella institutione decedere [73].

[73] Cyprianus, *ep.* 63, 1, 1. — In etwas abgeänderter Form habe ich diesen Aufsatz vorgetragen an der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster am 7. Juli 1958.

Leiden, Rapenburg 40

L'EVANGILE SELON THOMAS ET LE DIATESSARON

PAR

G. QUISPEL

1. Introduction

On a cru bon de relever dans le commentaire sur l'*Evangile selon Thomas* quelques rapprochements des *logia* avec les différents *Diatessarons*. Les listes qu'on trouve ci-dessous ne prétendent aucunement épuiser le sujet.

Tout d'abord des représentants néerlandais on ne cite que le *Diatessaron* de Liège, traduit du latin dans la seconde moitié du treizième siècle: c'est parce que de Bruin semble avoir démontré que ce texte est l'archétype que les autres *Diatessarons*, en néerlandais ou en allemand, ont remanié [1]. En outre on a écarté à dessein presque tous les renvois aux Pères syriaques, parce que l'attribution de leurs citations évangéliques à l'écrit de Tatien ne semblait pas toujours incontestable. Ce n'est pas que nous nions l'importance des Pères syriaques pour la reconstruction de l'œuvre tatianique: au contraire, les travaux récents de M. Lyonnet nous

---

[1] C. C. de Bruin, *Middelnederlandse Vertalingen van het Nieuwe Testament*, Groningen 1934, pp. 32–67 et pp. 146–225.

Pour les Diatessarons en allemand voir C. Peters, *Das Diatessaron Tatians*, Orientalia Christiana Analecta 123, Rome 1939, pp. 177–189. On admet généralement que les Harmonies allemandes de München, Leipzig et Zürich font un groupe avec les Harmonies néerlandaises de Stuttgart, La Haye et Cambridge et qu'elles proviennent d'un original néerlandais (A. Baumstark, *Die Himmelgartener Bruchstücke eines niederdeutschen «Diatessaron»-Textes des 13. Jahrhunderts*, Oriens Christianus III Serie, volume 11, 1, 1936, p. 81 sqq.; A. Baumstark, *Die Schönbach'schen Bruchstücke einer Evangelienharmonie in bayrisch-österreichischer Mundart des 14. Jahrhunderts*, ibid., III, 12, 1, p. 102 sqq.; dans un troisième article, O.C., III, 13, 1, pp. 108–122, intitulé: *Der Cambridger Text des mittelniederländischen «Leven van Jesus»*, Baumstark met en lumière des arguments très sérieux qui feraient penser que ce groupe néerlandais-allemand de *Diatessarons* se base sur une traduction néerlandaise et un texte latin différents du *Diatessaron* de Liège, mais il abandonne cette hypothèse comme «insoutenable» (p. 121). Dans ces cir-

ont enseigné quel profit on peut tirer des écrivains arméniens et géorgiens pour l'étude des *logia* [2]. A plus forte raison ceci vaut pour les écrits conservés en syriaque ou traduits de cette langue. Mais nous avons pensé que ce n'était pas le lieu ici d'entrer dans les détails de cette question épineuse.

Egalement, nous ne nous prononçons ni sur le lieu où Tatien a écrit sa «*Vie de Jésus*» ni sur la langue dans laquelle il l'a composée, bien que les résultats de notre enquête puissent être interprétés en faveur d'une des solutions proposées [3]. Nous ne voulons qu'aborder le problème, et nous avons laissé volontiers aux spécialistes du *Diatessaron* de le traiter dans toute son ampleur et toute sa complexité.

Tout ce que nous voudrions établir, c'est qu'il y a des liens entre quelques uns des *logia* et les *Diatessarons*.

A cette fin nous donnons dans ce qui suit un petit choix d'exemples.

---

constances nous avons cru devoir renoncer à tout renvoi aux autres *Diatessarons*, néerlandais et allemands, sans vouloir trancher le problème.

Nous n'avons trouvé jusqu'ici rien qui touche à notre question dans le *Diatessaron* anglais, *le Pepysian Gospel Harmony*, publié par M. Goates (London 1922) et dans le Diatessaron latin/vieux allemand, publié par E. Sievers (*Tatian*, Lateinisch und altdeutsch, Paderborn 1892).

Voir aussi notre étude: *Het Luikse «Leven van Jezus» en het joden-christelijke «Evangelie der Hebreeën»* dans De Nieuwe Taalgids, 51, 1958, 5, pp. 247–249. Nous reviendrons ailleurs aux rapports existant entre les *logia* et le «Heliand».

[2] S. Lyonnet, *Les Origines de la Version Arménienne et le Diatessaron*, Rome 1950.

[3] Même après la découverte d'un fragment grec du Diatessaron à Doura, D. Plooy, *A Fragment of Tatian's Diatessaron in Greek*, Expository Times *XLVI*, 1934/35, pp. 471–476 et A. Baumstark, *Das griechische «Diatessaron»-Fragment von Dura-Europos*, O.C., III, 10, 2, pp. 244–252, ont maintenu leur vue que Tatien a écrit sa «Vie de Jésus» en syriaque.

Pour l'opinion contraire voir L. Leloir, *Le Diatessaron de Tatien*, dans *l'Orient Syrien*, I, 2, 1956, pp. 208–231 et I, 3, 1956, pp. 313–334, plus spécialement p. 230.

I. (Jean 8, 52)
om *εἰς τὸν αἰῶνα:* Tnl

VI. (Matth. 7, 12)
Ce que vous haïssez, ne le faites pas: *Δ*: omne quod apud te odiosum est, proximo ne feceris.

VIII. (Matth. 13, 47–48)
qui jeta l. *βληθείσῃ:* Tc: quia misit eam.
il le retira l. *ἀναβιβάσαντες:* Tc: educunt; Tp Tven Ttos Tnl.
tira l. *ἀναβιβάζειν:* Tp: tirarono; Tven: tirano; Ttos Tnl.
de la mer l. *ἐπὶ τὸν αἰγιαλόν:* Tc: extra; Ttos: fuori; Tnl: trekkense ut.
il choisit l. *συνέλεξαν:* Tc Tp Ta Tl Tnl Ttos.
le gros l. *τὰ καλά:* Tven: et li grandi et li buoni.
le gros *poisson* l. *τὰ καλά:* Tnl: die goede *vesche*.

IX. (Marc 4, 3–9 par.)
sur le chemin l. *παρὰ τὴν ὁδόν:* Ta: sur le haut du chemin.
cueillirent l. *κατέφαγεν:* Tc: collegerunt.

XII. (Luc. 9, 48 par.)
sera l. *ἐστίν:* Tc (Matth. 18, 1): magnus erit; Ta (Luc. 9, 48): sera grand; Tl (Matth. 18, 1) maior erit.

XVI. (Luc. 12, 51 par.)
il ne savent pas que: Tl: nescitis quia; Tnl: eñ wetti niet dat.
add. sur la terre: Tnl: onder t folc.
une guerre l. *μάχαιραν:* Tp: guerra.

XXI. (Matth. 24, 43 par.)
il ne le laissera pas percer l. *εἴασεν διορυχθῆναι:* — Tp: non lascierebbe che il ladro forasse la sua casa.

XXV. (Matth. 22, 39 par.)
aime l. *ἀγαπήσεις:* — Tc: dilige; Tp: ama; Tven: ama.
ton frère l. *τὸν πλησίον σου:* — Tp: compagno; Tven: amigo.
comme ton âme l. *ὡς σεαυτόν:* — Tp: come l'anima tua.

XXXII. (Matth. 5, 14)
construite l. *κειμένη:* — Ta: batie.
ἐπ' ἄκρον ὄρους ὑψηλοῦ (Pap. Ox. 1,7): — Tp: sulla cima di un monte.

XXXIII. (Matth. 10, 27 par.)
dans ton oreille (et) dans l'autre oreille l. *εἰς τὸ οὖς:* — oreilles: Tp Ttos Tnl.

(Luc. 11, 33)
dans un endroit caché l. *εἰς κρύπτην:* — Tl Ttos Tnl.
afin que l. *καί:* — Tl Ttos Tnl.

XXXV. (Matth. 12, 29 par.)
le prenne par violence l. *ἁρπάσαι:* — Tnl: dwingt hem af.

XXXVI. (Matth. 6, 28 par.)
ἄτι[να α]ὐξάνει l. *πῶς αὐξάνουσιν* (Ox. Pap. 655,1): — Tnl: de lilien, *die* wassen in den velde.
τίς ἄν προσθείη (ibid.); om. *μεριμνῶν:* — Tnl.

XXXIX. (Luc. 11, 52 par.)
les pharisiens et les scribes l. *οἱ νομικοί:* — Tl Ttos Tnl.
les clés l. *τὴν κλεῖδα:* — Tc Ta Tp.
ils les ont cachées; *ἐκρύψατε* l. *ἤρατε* — Tc Ta

ceux qui ont *voulu* entrer l. *τοὺς εἰσερχομένους:* — Tp: che vogliono; Tven: che ve vorave; Ttos: che gli vogliono.

ils ne les ont pas laissés l. *ἐκωλύσατε:* — Ta Tl Ttos Tnl.

XL. (Matth. 15, 13)

a été planté l. *ἐφύτευσεν:* — Tc: quae non plantata est.

on l'arrachera avec sa racine l. *ἐκριζωθήσεται:* — Tc: radicitus evelletur; Tnl: selnen metter wortlen utgheworpen werden.

XLIV. (Matth. 12, 32 par.)

contre le Père l. *πᾶσα ἁμαρτία καὶ βλασφημία:* — Ttos: contra 'l Padre.

XLV. (Luc. 4, 44–45 par.)

qui est dans son cœur l. *τῆς καρδίας:* — Tp: che ha nel cuore; Ta: qui sont dans son cœur.

add.: et il dit de mauvaises choses: — Tnl: sprekt dat quaet es.

XLVII. (Matth. 6, 24 par.)

il honorera l. *μισήσει:* — Ta Tp.

(Marc. 2, 21 par.)

Une vieille pièce; comp. *ἐπίβλημα καινόν:* — Tp: pezze nuove; Ttos: il panno nuovo; Tnl: niwe scroeden.

XLVIII. (Matth. 18, 19)

om. *ἐξ ὑμῶν* et *ἐπὶ τῆς γῆς:* — Tp Tnl.

LV. (Luc. 14, 26).

sa mère l. *τὴν μητέρα:* — Ta Tven Tnl.

ses frères et ses sœurs l. *τοὺς ἀδελφοὺς καὶ τὰς ἀδελφάς:* — Ta Tnl.

disciple pour moi l. *μου μαθητής:* — Ta: disciple à moi.

LVII. (Matth. 13, 24–30)

add.: la nuit: — Tnl. des nachts.

il sema l. *ἐπέσπειρεν:* — Ta Tp Tnl.

parmi la bonne semence l. *ἀνὰ μέσον τοῦ σίτου:* — Tnl: onder dat goede saet (Tp: nel mezzo del *seminato*).

il leur dit l. *ὁ δέ φησιν:* — Ta: il leur dit; Tnl: antwerdde hen.

arracher l. *συλλέγειν:* — Ta Tp Tven Tnl.

le blé avec elle l. *ἅμα αὐτοῖς τὸν σῖτον:* — Tp Tl Tnl.

LXIII. (Luc. 12, 16–21)

il y avait un homme riche l. *ἀνθρώπου τινὸς πλουσίου:* — Tp Ta Ttos Tnl.

Voilà ce qu'il pensait dans son cœur l. *ἐρῶ τῇ ψυχῇ μου:* — Ta: et il dit à son âme; Tnl: alse deghene dat peinsde.

LXIV. (Luc. 14, 16–24)

j'ai acheté une ferme *(κώμη)* l. *ἀγρὸν ἠγόρασα:* — Tl (villam emi); Ttos Tnl.

le serviteur vint, il dit l. *παραγενόμενος ὁ δοῦλος ἀπήγγειλεν:* — Tp Ta Tnl.

LXV. (Marc. 12, 1–10 par.)

il la donna l. *ἐξέδοτο:* — Ta

qu'ils la travaillent: — Tp: per averne cura.

(ils surent qu'il était) l'héritier de la vigne l. *ὁ κληρονόμος:* — Tc: cognoverunt coloni heredem *vineae.*

LXVI. (Luc. 20, 17 par.)

pierre d'angle l. *κεφαλὴ γωνίας:* — Tnl: egghesteene.

LXVIII. (Matth. 5, 11 par.)

haïra . . . persécutera l. *διώξωσιν:* — Ta Tl Ttos Tnl.

LXXVI. (Matth. 13, 46)

il acheta . . . la perle seule l. *ἠγόρασεν αὐτόν:* — Tp: comprò la perla; Tnl: eñ coept die preciose margarite.

(Matth. 6, 20 par.)

la mite . . . le vers l. *σὴς οὔτε βρῶσις:* — Ta: teigne . . . vers; Tp: il verme mangia.

LXXVIIII. (Luc. 11, 27)

qui t'ont nourri l. *οὓς ἐθήλασας:* — Ta: qui t'ont allaité; Tp: che ti abbeverarono di latte.

il (lui) dit l. *εἶπεν:* — Ta: il lui dit; Tnl: antwerdde *hare.*

bienheureux ceux l. *μενοῦν μακάριοι:* — Tc Tp Ta.

qui ont écouté l. *οἱ ἀκούοντες:* — Ta.

(Luc. 23, 29)

viendront en effet des jours; om. *ἰδού:* — Tc Tp Ta Tl Tven Tnl.

viendront l. *ἔρχονται:* — Tc Tp Ta Tl Tven Tnl.

vous direz l. *ἐροῦσιν:* — Tc Tp.

heureux le ventre; om. *μακάριαι αἱ στεῖραι:* — Tp.

(heureux le ventre qui n'a pas) conçu l. *αἱ κοιλίαι αἳ οὐκ ἐγέννησαν:* — Tven: che non *porta*; Tnl: die nin *ontfingen* van manne.

(les seins) qui n'ont pas allaité l. *οἳ οὐκ ἔθρεψαν:* — Tp Ta Tl Ttos Tven Tnl.

LXXXVI. (Matth. 8, 20 par.)

les oiseaux l. *τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ* — Tnl.

(leurs tanières) . . . leur nid l. *φωλεοὺς . . . κατασκηνώσεις:* — Tc: habitacula sua; Tven: loro nito . . . le soe tane.

n'a pas d'*endroit* l. *οὐκ ἔχει ποῦ:* — Tc: non est locus; Tp Ta Tnl.
sa tête l. *τὴν κεφαλήν:* — Tc Tp Ta Tven Tnl.
add.: (et) se reposer: — Tc: requies capitis; Tnl: resten.

LXXXIX. (Luc. 11, 39 par.)
(Pourquoi) lavez-vous l. *καθαρίζετε:* — Tp: lavate; Ta: vous lavez; Tven: lavate; Tnl ghi duaet.
intérieur . . . extérieur l. *ἔξωθεν . . . ἔσωθεν:* — Tp Tnl.

XC. (Matth. 11, 28–30)
ma domination l. *τὸ φορτίον μου:* — Tp: comando.

LXXXXI. (Luc. 12, 56).
vous ne savez pas l'éprouver l. *οὐ δοκιμάζετε:* — Tp Ta Tnl.

LXXXXIV. (Matth. 7, 8 par.)
trouvera l. *εὑρίσκει:* — Tp Ta Tnl.

LXXXXV. (Luc. 6, 35)
donnez l. *δανείζετε:* — Tp: da.

LXXXXVI. (Matth. 13, 33 par.)
dans de la pâte l. *εἰς ἀλεύρου σάτα τρία:* — Tc: immixtum est farinae; Tven: en la farina.
a fait de grands pains l. *ἐζυμώθη ὅλον:* — Tven: alieva una grande quantitade di pasta.

LXXXXVIIII. (Luc. 8, 21 par.)
il leur dit l. *ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν:* — Tp: egli disse loro.

C. (Luc. 20, 24)

il montrèrent à Jésus une pièce d'or l. *δείξατέ μοι:*	Tnl: Doe toegden si hem enen penninc.
donnez . . . donnez l. *ἀπόδοτε . . . καί:*	Tc: date . . . reddite; Tp: date . . . date; Ttos: rendete . . .rendete.

CIV. (Luc 5, 33–36 par.)

(quand l'époux) sera sorti l. *ἀπαρθῇ:*	Tven: si partira (cf georg.: abibit ab eis sponsus)

CIX.

Celui qui l'avait acheté: om. de *ἄνθρωπος:*	Tnl: en degene die din schat vindt.

CXIII. (Luc. 17, 20)

lui dirent l. *ἐπερωτηθείς:*	Tp Tven Tnl.
viendra-t-il l. *ἔρχεται:*	Tp Ta Tven Ttos Tnl.
il ne viendra pas l. *οὐκ ἔρχεται:*	Ta
avec une attente	Ta: par l'attente.

3. Discussion

De cette liste, quelque incomplète qu'elle soit, une conclusion se dégage: il y a, dans certains cas, des parallèles entre quelques-uns des *logia* et les *Diatessarons*.

Il faut avouer que tous les exemples n'ont pas la même valeur. En effet, il est très possible que quelques-unes des leçons communes soient dues à la pure coïncidence et au hasard. En outre, tant que la relation entre les traductions latines et le *Diatessaron* latin d'une part, entre les anciennes traductions syriaques et le *Diatessaron* syriaque d'autre part est encore si peu claire, on ne peut jamais être sûr que dans les cas où les *Diatessarons* aussi bien que les traductions s'accordent avec les *logia*, l'auteur du *Diatessaron* original ou son traducteur ne doit pas sa variante à une traduction déjà courante du Nouveau Testament [4].

En outre, les spécialistes des études diatessariques n'attachent aucune valeur aux variantes que les *Diatessarons* orientaux et le *Peshitta* ont en commun, excepté dans le cas où on ne les retrouve nulle part ailleurs. De la même façon on pourrait dire qu'une leçon des *Diatessarons* occidentaux ne prouve rien, si elle se trouve aussi dans la *Vulgate*. Il faut toutefois noter que quelques fois des variantes communes à la *Peshitta* et aux *Diatessarons* orientaux se retrouvent en Occident. Et si une variante des *Diatessarons* occidentaux se retrouve tant dans la *Vulgate* que dans les Dits de notre collection, cela semble indiquer que telle variante diatessarique n'est pas nécessairement due à l'influence de la *Vulgate*. C'est pour cette raison que nous avons donné simplement les rapprochements qui semblent s'imposer, bien que nous sachions qu'on pourrait encore multiplier d'autres réserves sur la valeur probante de ces rapprochements.

Une chose cependant semble certaine: plusieurs des parallèles entre les *logia* et les *Diatessarons* doivent remonter au *Diatessaron*

---

[4] A. Vööbus, *Early Versions of the New Testament*, Stockholm 1954, p. 44, est d'accord avec Vogels, Plooy, v. Soden, Burkitt, Baumstark et Peters que le *Diatessaron* Latin précède les traductions latines; également le *Diatessaron* syriaque aurait influencé les mss. vieux syriaques du N.T. (*o.c.*, p. 78).

Pour l'opinion contraire Matthew Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford 1946, p. 199.

original de Tatien lui-même. C'est qu'on les trouve à la fois dans la branche occidentale et dans la branche orientale du *Diatessaron*: or, c'est un principe bien établi que dans ces cas une leçon a toute chance d'être due à la plume de Tatien lui-même. Un regard hâtif sur la liste que nous avons dressée ci-dessus montre que c'est assez souvent le cas dans les exemples que nous avons cités. Et même si quelques-uns d'entre eux ne sont pas tout à fait convaincants, le nombre de parallèles est trop grand pour être fortuit. Ceci prouve donc que Tatien lui-même dans certains cas a connu des variantes qu'on retrouve dans les *logia*. Mais alors bien d'autres parallèles qu'on ne trouve que dans une branche des *Diatessarons* ou même dans un seul représentant, ont grande chance de provenir de la même source. Car on sait que Tatien a connu ces variantes, tandis qu'on n'a pas la même certitude pour les traducteurs du *Diatessaron*. Il semble donc qu'un bon nombre des parallèles que nous avons cités doit remonter à Tatien lui-même.

Ceci est assez surprenant. Il est vrai qu'on a toujours su que Tatien avait inséré des données apocryphes dans sa «première Vie de Jésus». C'est, en effet, ce qui est absolument évident. Mais les rapprochements si nombreux avec certains *logia* prouvent que la contribution apocryphe a été plus grande qu'on ne pouvait le soupçonner avant. Et l'*Evangile selon Thomas* nous permet avec un certain degré de certitude d'établir et d'apprécier cet apport apocryphe dans des cas précis.

Mais quelle était la source, ou quelles étaient les sources, d'où Tatien aurait tiré ces traditions non-canoniques?

Une hypothèse semble à écarter: Tatien n'a pas employé l'*Evangile selon Thomas*. Rien n'indique qu'il l'ait connu. S'il l'a connu, ce qui toutefois n'est pas exclu, il semble peu probable qu'il ait admis les conceptions de tel ou tel *logion* qu'on pourrait nommer gnosticisantes ou prégnostiques. Car s'ils trahissaient quelques fois des tendances plutôt encratites qui ne lui étaient pas tout à fait étrangères, ils contenaient aussi des vues sur l'origine et la destinée de l'âme qu'il ne semble pas avoir approuvées. Il est vrai qu'on trouve dans le *Diatessaron* un écho des variantes qu'on trouve dans le *logion* 1, (omission de: *εἰς τὸν αἰῶνα)*, 6 (formule négative de la règle d'or) et 8 (il choisit). Mais ces exemples mêmes montrent que Tatien n'a pas employé l'*Evangile selon*

Thomas: car, comme nous le verrons, il a existé, dans l'Eglise Ancienne, une version plus orthodoxe du *logion* 8; si l'affinité entre le *logion* 6 et le *Diatessaron* n'est pas trop banale pour supposer un emprunt de la part de Tatien, il est peu probable que Tatien ait emprunté à un tel contexte hétérodoxe comme le montre le *logion* 6, une variante qui devait remplacer le texte de *Matthieu* 7, 12; et pourquoi emprunterait-on à un préambule d'un écrit la variante d'un texte, contenue dans le *logion* 1, si on copie tout le chapitre de *Jean* 8?

Pour le reste nous ne pouvons signaler aucun écho chez Tatien des Dits gnosticisants. Du reste, est-il probable qu'un texte comme le *Diatessaron* ait pu avoir une telle influence dans l'Eglise syriaque, si sa source avait été tellement suspecte? En outre le matériel apocryphe du *Diatessaron* était beaucoup plus riche: on y trouve des Dits inconnus, des traditions extra-canoniques sur la vie de Jésus qu'on ne retrouve pas dans l'*Evangile selon Thomas*. Tout ceci cependant est du type synoptique. Il est donc extrêmement improbable que l'*Evangile selon Thomas* ait été une des sources de Tatien.

Toutefois la tradition apocryphe chez Tatien montre des affinités avec les *Pseudo-Clémentines*. Nous en trouvons quelques-unes, qui se retrouvent dans les *logia*: p.e. 9: sur le chemin (Ta et *Rec.* III, 14); 16: guerre (Tp et *Hom.* XI, 19, 1 etc.); 32: construite (Ta Tp et *Hom.* III, 6); sur la cime ⟨d'un mont⟩ (Tp. et *Hom.* III, 19, 1); 39: les Pharisiens et les scribes (Tl, Ttosc Tnl et *Rec.* I, 54 etc.); ont voulu (Tp Tven Ttosc et *Hom.* III, 18, 3); 33: afin que (Tnl, Tl Ttosc. et *Rec.* lat. 8, 4); 95: donne (Tp et *Rec.* lat. VI, 13).

Par contre, il y a des variantes communes aux *Ps.-Clémentines* et aux *Diatessarons* qui se trouvent dans des textes évangéliques non représentés dans l'*Evangile selon Thomas*. Citons en quelques exemples:

1. Dans le *Diatessaron de Liège*, Plooy p. 73, 3, on lit: so seldi kinder syn ws vader die in den hemele es, *die* sine sonne *doet schinen* op de quaden eñ sinen regen *doet vallen* op de gherechte eñ op de ongherechte, want hi es goedertiren (misericors) den quaden (*Luc* 6, 35: *χρηστός*). Que dans ce cas nous avons un écho du *Diatessaron* primitif est prouvé par le *Diatessaron persan*, I, 41, Messina p. 67, 12 (fa splendere ... fa piovere la pioggia).

Les *Hom.* 3, 57, Rehm p. 77, 21–33 semblent montrer que cette variante provient d'un contexte assez différent de *Matthieu* 5, 35: *γίνεσθε ἀγαθοὶ καὶ οἰκτίρμονες ὡς ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ὅς ἀνατέλλει τον ἥλιον ἐπ' ἀγαθοῖς καὶ πονηροῖς καὶ φέρει τὸν ὑετὸν ἐπὶ δικαίοις καὶ ἀδίκοις.*

On trouve un texte analogue dans Justin, *Dial.* 96, Goodspeed p. 211 et *Apol.* 15, 13, Goodspeed p. 36.

Plooy a supposé que *ὅς* au lieu de *ὅτι* reflétait le syriaque (ou l'araméen) ד, traduit différemment [5], Baumstark de sa part, voyait dans *ἀγαθοὶ καὶ οἰκτίρμονες* une traduction de l'expression araméenne: טבין ורחמנין [6].

On dirait donc que le passage des *Hom.* 3, 57 est une citation de l'*Evangile des Ebionites*, dans lequel nous avons retrouvé plusieurs éléments araméens. Mais cette version non-canonique si pittoresque demande un parallélisme parfait. Ce sont un Psaume manichéen (Allberry p. 41, 33: que vous soyez bons comme votre Père qui *fait luire (πεπριε)*...) et divers passages chez Clément d'Alexandrie[7] qui le prouvent. Or, les *Hom.* reflètent ce parallélisme imparfaitement: c'est que le passage a été mélangé avec *Matth.* 5, 35. Mais alors ni le passage des *Homélies*, ni encore l'*Evangile des Ebionites*, ne peuvent avoir été la source de Tatien. En effet la tradition non-canonique où il a puisé se retrouve chez divers auteurs.

2. Selon M. Lyonnet le *Diatessaron* original aurait contenu les paroles suivantes de *Mth.* 11, 27:

> nemo *novit* Patrem nisi Filius neque Filium
> quis novit nisi Pater.

C'est tout près des *Hom.* 18, 4 etc. et de Justin, *Apol.* I, 63. Peut-être, cependant, cette version de *Mth.* 11, 27 est trop répandue pour prouver les contacts que Tatien aurait avec une tradition

---

[5] D. Plooy, *The Liège Diatessaron*, Amsterdam 1929, p. 73.

[6] A. Baumstark, *Die Syrische Uebersetzung des Titus von Bostra und das «Diatessaron»*, (cité: Titus v. Bostra), Biblica XVI, 1935, p. 298.

[7] Clément d'Alexandrie, *Protr.* XI, 114, 3, Stählin I, p. 80, 24: *ὃς... καταψεκάζει τὴν δρόσον; Paed.* VIII, 72, 2, Stählin I, p. 132, 14: *ἐπιλάμπει τὸν ἥλιον* et alibi, voir F. Mordaunt Barnard, *The Biblical Text of Clement of Alexandria*, Texts and Studies V, Cambridge 1899, p. 8.

qu'on trouve aussi dans le domaine judéo-chrétien[8]. Il est à noter, cependant, que le parallèle de *Matthieu* 11, 25 se trouvait dans l'*Evangile des Nazoréens* (voir note 25).

3. Il faut dire le même de la leçon du Δ pour *Marc* 10, 18: unus deus pater, qui in caelis est[9]. *Hom.* 18, 3 lit.: *ὁ γὰρ ἀγαθὸς εἷς ἐστιν, ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς;* Justin, de sa part, dit: *εἷς ἐστιν ἀγαθὸς, ὁ πατήρ μου, ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* (*Dial.* 101). Il faut signaler toutefois que tant les *Hom.* 18, 3 que Tatien ne disent pas *ὁ πατήρ μου:* On retrouve cependant la même variante chez les Valentiniens (*Irén.* I, 20, 2: *ὁ πατὴρ ἐν τοῖς οὐρανοῖς).*

4. Les *Rec. Ps.–Clém.* 7, 37 lisent *Matth.* 5, 28: quicunque viderit, au lieu de: *πᾶς ὁ βλέπων,* comme Justin, *Apol.* 15, 1: *ὃς ἂν ἐμβλέψῃ:* c'est la leçon que présuppose le *Diatessaron de Liège* 3, 9, Plooy p. 70, l. 31: «so wie en wyf anesiet» et par le *Diatessaron arabe* VIII, 58, Marmardji p. 79: quiconque regarde une femme, la désirant, le *Commentaire* d'Ephrem, Leloir p. 56, l. 24: quicumque aspicit et concupiscit, le *Diatessaron* persan, Messina p. 63, 18: chiunque guarda, le Syr. s.c.: whosoever seeth.

5. On pourrait ainsi multiplier les variantes communes aux *Clémentines* et au *Diatessaron* que Plooy a déjà signalées en partie dans son commentaire. Nous nous contentons pour le moment de n'en mentionner qu'une seule qui nous semble la plus importante.

Le *Diatessaron* de Liège donne en effet: aldar Jhesus an den cruce hinc so sprak hi aldus vader verghef hen *dese mesdaet,* want si nin weten wat si don (Bergsma 257).

On retrouve la même variante dans le Diatessaren persan: perdona *il loro peccato* (Messina p. 353, 19).

Il faut donc conclure que c'est la leçon de Tatien lui-même.

Mais en même temps il est infiniment probable qu'il a pris cette variante à la tradition judéo-chrétienne. Tout d'abord on la retrouve dans les *Reconnaissances* 6, 5 (remitte eis *peccatum*) et dans les Homélies 11, 20 *(ἄφες αὐτοῖς τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν).*

---

[8] S. Lyonnet, *o.c.*, p. 38, renvoyant à Ephrem, 18, 16 (Leloir p. 189, 30). Pour ce texte dans les Clémentines voir P. Winter, *Matthew XI, 27 and Luke X, 22 from the first to the fifth century,* Novum Testamentum I, 1956, pp. 119–121.

[9] Saint Ephrem, *Commentaire de l'Evangile Concordant,* Version Arménienne, traduite par L. Leloir, Louvain 1954, p. 148.

En outre, elle a ses rapports avec la prière d'Etienne, *Actes* 7, 60: *Κύριε, μὴ στήσῃς ταύτην τὴν ἁμαρτίαν.* Et le milieu judéo-chrétien était bien le «Sitz in Leben» qui devait attribuer une importance énorme à cette Parole de Jésus: c'est que les Judéo-Chrétiens avaient l'habitude de jeûner et de prier Dieu à la fête de Pâques afin d'implorer le pardon pour leurs compatriotes [9a]. Ce n'est pas le lieu ici de traiter le sujet avec l'ampleur qu'il mérite, ni de discuter le témoignage des manuscrits et des Pères en ce qui concerne le texte de *Luc* 23, 34.

Constatons seulement que Tatien doit cette variante à la tradition évangélique des Judéo-Chrétiens.

6. Si, cependant, nous avons montré que Tatien n'a pas connu l'*Evangile des Ebionites*, il faut conclure qu'il a connu par une autre voie un *agraphon* bien connu, conservé par les *Hom.* XII 29, Rehm p. 189, 5:

> *Τὰ ἀγαθὰ ἐλθεῖν δεῖ, μακάριος δὲ δι' οὗ ἔρχεται ...*
> *τὰ κακὰ ἀνάγκη ἐλθεῖν, οὐαὶ δὲ δι' οὗ ἔρχεται.*

On trouve un écho dans le *Diatessaron* persan; Messina p. 305, l. 23: «averranno mali, ma guai a colui per cui mano averranno» et par le *Diat.* de Liège: Plooy p. 290, 17: Nochtan so moten de schandelen *komen.* Mar so wee din mensche *bi welken* dat si comen [10].

Il se pourrait cependant que l'original de Tatien ait conservé la forme plus développée, si toutefois Aphraate, qui cite l'*agraphon entier*, a utilisé dans ce cas le *Diatessaron* [11]. Il faut dire alors que, si la source de Tatien n'a pas été l'*Evangile des Ebionites*, elle doit avoir été à l'origine de l'*Evangile des Ebionites.* Mais à la fois,elle doit avoir été connue des Manichéens qui citent l'*agraphon* comme parole de Jésus (*Man. Ps.*, Allberry p. 39, l. 27–28).

Si l'on admet cette solution, une difficulté assez grande dans notre recherche serait résolue. C'est qu'on trouve dans les *Diatessara*

[9a] B. Lohse, *Das Passahfest der Quartadecimaner*, Gütersloh 1953, pp. 41–112.

[10] *Vig. Chr.* XI, 4, 196. On remarquera que *δι' οὗ ἔρχεται* au lieu de *Mth.* 18, 7: *δι' οὗ τὸ σκάνδαλον ἔρχεται* se retrouve dans Syr[1] et *Θ*.

[11] Aphraatis Sapientis Persae *Demonstrationes*, ed. Parisot, Patrologia Syriaca I, Paris 1894, V, 1 c. 183–184: bonum oportet fieri, et beatus ille per quem adveniet, debet etiam fieri malum, sed vae illi per quem fiet! Sic enim scriptum est.

des rapprochements avec trois évangiles judéo-chrétiens différents. La relation de ces trois apocryphes est très incertaine et très contestée. Nous avons vu cependant qu'il a existé une tradition non-canonique qui a influencé tant le *Diatessaron* que l'*Evangile des Ebionites*. Et c'est, semble-t-il, cette même tradition qu'on retrouve dans les traits apocryphes que Tatien a empruntés pour décrire le Baptême de Jésus.

On admet généralement que Tatien a inséré dans son écrit l'épisode qu'à l'occasion du baptême un éclat de lumière s'est répandu sur les eaux (Tc, Leloir p. 36, l. 10: *ex splendore lucis super aquas*) [12], que l'Esprit Saint apparut en forme de colombe (*id.*, p. 85, 25: *in similitudine columbae*); et qu'il descendit et reposa sur Jésus (*descendit et quievit* Spiritus, *id.* p. 38, 28).

On ne retrouve pas *ἐν εἴδει περιστερᾶς* dans les Evangiles canoniques: *Matthieu* 3, 16a: *ὡσεὶ περιστεράν; Marc* 1, 10: *ὡς περιστεράν; Luc.* 3, 22: *σωματικῷ εἴδει ὡς περιστεράν; Jean* 1, 32: *ὡς περιστεράν.* Et cependant: *ἐν εἴδει περιστερᾶς* pourrait très bien s'expliquer comme la traduction d'une forme araméenne: כדמותא qui signifie: comme une colombe [12a]. On retrouve *ἐν εἴδει περιστερᾶς* chez Justin (*Dial.* 88, Goodspeed p. 202), comme chez les Valentiniens de Irénée 1, 7, 2 (Harvey, I, p. 60), ce qui semble indiquer qu'il s'agit d'une tradition plus ancienne que Tatien.

En outre, on trouve chez Justin, *Dial.* 88, Goodspeed, p. 202, qu'un feu s'allume dans le Jourdain, un peu comme dans le Diatessaron: et enfin, il est très biblique de dire que l'Esprit de Dieu *repose* sur quelqu'un (*Nombres* 11, 25; IV *Regna* 2, 15), spécialement sur le Messie (*Is.* 11, 2). On dirait donc que Tatien transmet des traditions non-canoniques sur le baptême d'origine sémitique qui font un bloc.

En effet on trouve l'un et l'autre dans les évangiles judéo-chrétiens. L'*Evangile des Ebionites* contenait le passage suivant,

---

12. M. Leloir, *a.c.*, p. 316 cite comme d'autres témoins le Pepysian Gospel Harmony (p. 10, 1.7), les mss vieux latins a et g^1, Justin, *Dial. avec Tryphon* 88, Jacques de Sarug et la *Pauli Praedicatio* dans ps. Cyprien, *De rebaptismate* 17.

12a Je dois ce renvoi à un substrat araméen à mon collègue W. C. van Unnik.

selon Epiphane, *Panarion* 30, 13, 7, Holl. I, pp. 350, 13–351, 1 [13]:

καὶ εἶδεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐν εἴδει περιστερᾶς
κατελθούσης καὶ εἰσελθούσης εἰς αὐτόν. καὶ φωνὴ
ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λέγουσα. Σύ μου εἶ ὁ υἱὸς ὁ ἀγαπητός,
ἐν σοὶ ηὐδόκησα, καὶ πάλιν. Ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε.
καὶ εὐθὺς περιέλαμψε τὸν τόπον φῶς μέγα.

Il est évident qu'une tradition judéo-chrétienne sur le Baptême de Jésus s'est ici mêlée à des données empruntées aux évangiles canoniques. L'*Evangile des Nazoréens*, par contre, contient une description du Baptême qui ne peut pas être combinée avec le passage de l'*Evangile des Ebionites*. Cet évangile apocryphe, qui selon saint Jérome était écrit en chaldéen et en syriaque, mais aurait conservé, à la manière des *targumim* rabbiniques, l'ancienne écriture hebraïque à une époque où les Syriens avaient déjà leur propre écriture [14], aurait contenu ce passage:

descendit fons omnis spiritus sancti et
requievit super eum. Jérome, *in Is.* 11, 2 [15].

Nous avons vu que Tatien connaissait une tradition de l'*Evangile des Ebionites* qu'on retrouve chez les Judéo-Chrétiens. Est-il pensable que, quand il décrit le Baptême de Jésus, il ait consulté ce dernier écrit aussi bien que l'*Evangile des Nazoréens*, qui ne parlait pas de la Lumière ni de la «forme de colombe»? N'est-il pas plus probable qu'il ait trouvé ces données ensemble dans la tradition qu'il utilisait? Car cette combinaison de la descente et du repos de l'Esprit remonte très haut: il se pourrait qu'elle soit reflétée par *Jean* 1, 32: *καταβαῖνον .... καὶ ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν*, comme l'ont supposé Harnack et Bultmann [16].

[13] E. Klostermann, *Apocrypha* II[3], Berlin 1929, p. 14.

[14] C'est l'interprétation du R. P. M. J. Lagrange, *L'Evangile selon les Hébreux*, Revue Biblique 31, 1922, p. 332.

[15] Klostermann, *o.c.*, p. 6. Cf. Just., *Dial. c. Tryphone* 87, 3, Goodspeed p. 201, 1: *ἐπεληλυθέναι ἐπ' αὐτόν ... ὡς ἐπ' ἐκεῖνον ἀνάπαυσιν μελλουσῶν ποιεῖσθαι.*

[16] Dans *Marc* 1, 10 le ℵ W p c lat. ajoutent: *καὶ μένον.*

Dans *Matth.* 3, 16 ce sont le Syr. Sin. Cur., Pal., et l'Ethiopien, qui montrent cette addition. C'est évidemment influence de *Jean* 1, 32.

Que Jean à son tour dépend d'une tradition qu'on retrouve dans l'*Evangile des Nazoréens*, c'est l'opinion de A. v. Harnack, *Die Chronologie der Altchristlichen Litteratur*, Leipzig 1897, I, p. 648, n. 3 et R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, 13e éd., Göttingen 1953, p. 64.

Pour cette raison il est très peu probable que Tatien ait consulté l'*Evangile des Nazoréens*.

Les *logia* pourraient confirmer cette impression. Le *logion* 104, sur le jeûne et la prière, contient un Dit sur l'impeccabilité de Jésus, qui doit être rapproché d'un fragment de l'*Evangile des Nazoréens*:

> *dixit* autem *eis*; quid peccavi, ut vadam et baptizer ab eo? nisi forte hoc ipsum quod dixi ignorantia est.
>
> Hier. *C. Pelag.* III, 2 [17].

Ce fragment lui aussi souligne l'absence de péché complète chez Jésus. «La clause «*nisi forte*» etc.», disait le R. P. Lagrange, «est virtuellement une interrogation qui comportait une réponse négative: «Prétendrez-vous que je ne sais pas ce qu'il en est?»» [18]

Tatien semble avoir connu cette parole apocryphe de Jésus dans une version qui est plutôt celle des *logia* que celle de l'*Evangile des Nazoréens*.

Le *Diatessaron* vénétien déclare que l'Epoux *s'en ira* (au lieu de ἀπαρθῇ des évangiles synoptiques): cette variante est confirmée par la leçon de la traduction géorgienne du Nouveau Testament, laquelle, comme l'a montré M. Lyonnet, a tant de fois conservé les variantes du *Diatessaron* arménien [19]. Or cette variante, si intéressante, se retrouve dans logion 104: Ils [lui] dirent: Viens, prions aujourd'hui et jeûnons. Jésus dit: Quel est donc le péché que j'ai fait ou en quoi a-t-on prévalu sur moi? Mais quand l'époux sera sorti de la chambre nuptiale, alors qu'ils jeûnent et prient.

De nouveau on constate qu'il est peu probable que Tatien ait utilisé l'*Evangile des Nazoréens*.

Il faut dire cependant que l'*Evangile des Nazoréens* est tout proche de la tradition où a puisé Tatien. Cet évangile donnait un développement haggadique à l'événement décrit par *Matthieu* 12, 9: l'homme à la main desséchée disait: *caementarius eram, manibus victum quaeritans* (Hier. *in Mth.* 12, 13) [20]. Phillips a bien

---

[17] Klostermann, *o.c.*, p. 6.

[18] Lagrange, *o.c.*, p. 333. Il continue: «Rien n'empêche donc d'insérer ce fragment dans l'*Evangile des Nazoréens* ... En même temps il faut noter son caractère secondaire.

[19] Lyonnet, *o.c.*, passim.

[20] Klostermann, *o.c.*, p. 8.

comparé cette addition à un passage du *Diatessaron* de Liège, Plooy p. 161, l. 3: al daer so was en mensche din sine rechte hant verdorret was *so dat hire nit met werken en mochte* [21]. Le même a souligné que le *Commentaire* d'Ephrem impliquait que le *Diatessaron* contenait la variante de *Matth.* 18, 21–22: sept fois par jour (comp. *Luc* 17, 4) et a indiqué l'évangile judéo-chrétien dont nous parle saint Jérome, et qui a la même leçon (*septies in die*, Hier. *c. Pelag.* III, 2 [22]) comme la source de Tatien [23]. On pourrait faire dans ce cas l'objection que tant l'*Evangile des Nazoréens* que Tatien ont pu combiner *Matth.* 18, 21–22 avec *Luc* 17, 4 indépendamment l'un de l'autre. Il faut cependant noter que le fragment 10 de l'*Evangile des Nazoréens* que nous venons de citer, contient une addition complètement inconnue à la tradition synoptique dont la terminologie montre l'origine sémitique, surtout dans la version que nous transmet l'*Edition d'Evangiles de Zion*:

> *καὶ γὰρ ἐν τοῖς προφήταις μετὰ τὸ χρισθῆναι*
> *αὐτοὺς ἐν πνεύματι ἁγίῳ εὑρίσκετο ἐν αὐτοῖς*
> *λόγος ἁμαρτίας* (= דבר פשע, cf. *Ex.* 22, 8) [24].

Il est donc possible que dans ce cas l'*Evangile des Nazoréens* ait transmis une tradition indépendante dont on trouve l'écho chez Tatien. En outre on trouve dans le *Ἰουδαϊκόν* cité en marge de Matthieu pas l'*Edition d'Evangile de Zion*: *εὐχαριστῶ σοι* au lieu de *ἐξομολογοῦμαί σοι* chez *Matth.* 11, 25 [25]: on trouve l'équivalent dans Tnl et Tven [26]. Ceci semble une traduction

---

[21] C. A. Phillips, *Diatessaron-Diapente*, Bulletin of the Bezan Club, IX, pp. 6–7.

[22] Klostermann, *o.c.*, p. 8.

[23] Phillips, *o.c.*, p. 7; Lagrange, *o.c.*, p. 334 a également vu de rapport avec Tatien.

[24] Klostermann, *o.c.*, p. 8; Lagrange, *o.c.*, p. 334 pour l'original sémitique de *λόγος ἁμαρτίας*.

[25] Klostermann, *o.c.*, p. 8: *Τὸ Ἰουδαϊκόν · εὐχαριστῶ σοι.*

[26] Plooy, *A Further Study of the Diatessaron*, Leyde 1925, pp. 82–83 a remarqué que la leçon du *Diat.* de Liège (p. 153, l.26: ic danke di, cf Zacharias Chrysopolitanus 114A: gratias agit) et de Ephrem (Leloir p. 101 l. 11: gratias ago tibi) se retrouve dans l'Evangile de Marcion (Tert., *adv' Marc.* IV, 25: gratias ago et confiteor, Epiphane, *Pan.* 42, 11, 22, Hol p. 132, 17–25 *εὐχαριστῶ σοι).* La même leçon se trouve dans le *Diat. ven.* Vaccari p. 63, 14: Gratie referisco a ti et dans Tc, Leloir 101: gratias ago tibi'

indépendante, et peut-être meilleure, de הודה dans le sens de «remercier».

Il y a encore un autre rapprochement à faire, bienqu'il ne soit pas absolument sûr dans ce cas que ce soit une tradition judéo-chrétienne à laquelle a eu recours Tatien.

Baumstark a naguère attiré l'attention des savants sur la variante curieuse de *Luc* 24, 39 dans la traduction syriaque de Titus de Bostra IV, 37: «qu'un démon n'a pas corps et os» [27]. Il a supposé que cette leçon provient du *Diatessaron*: et en effet on trouve dans le *Diatessaron* persan (Messina p. 371, l. 15) une leçon analogue (lo spettro di uno spirito).

Cette variante, Baumstark la combine avec la leçon de l'*Evangile des Nazoréens* qui, selon saint Jérome, *de Vir. Ill.* 16, aurait contenu les paroles suivantes: *ecce, palpate me et videte quia non sum daemonium incorporale*, mots qu'on trouve presque littéralement dans Ignace, *Ep. aux Smyrn.* 3, 1–2 [28].

En outre il trouve chez le même auteur des variantes curieuses, p.e. une variante de *Matthieu* 13, 25: «parmi la bonne semence», qu'il retrouve dans le *Diatessaron* de Liège (Plooy p. 169, l. 1): il en conclut que ce fut la leçon originale de Tatien.

Ces variantes si curieuses ont amené Baumstark à supposer que Tatien avait utilisé une source séparée. Et en effet, le *logion* 57, qui contient la variante signalée chez le Titus de Bostra syriaque semble prouver qu'il a eu raison. Quelle était cette source? Selon Baumstark l'évêque Victor de Capoue aurait appelé Diapente le travail de Tatien pour indiquer que ce dernier avait employé un cinquième évangile. Or, selon Epiphane (*Pan.* 46, 2, 9, Holl II, p. 205) quelques-uns auraient appelé le *Diatessaron* de Tatien l'*Evangile selon les Hébreux*:

> *λέγεται δὲ τὸ διὰ τεσσάρων εὐαγγέλιον ὑπ' αὐτοῦ γεγενῆσθαι, ὅπερ κατὰ Ἑβραίους τινὲς καλοῦσιν.*

Cette notice conserve pour nous, toujours selon Baumstark, un souvenir du fait que l'*Evangile selon les Hébreux* a été la cinquième source du *Diatessaron* tatianique.

---

[27] Baumstark, *Titus v. Bostra*, p. 288.

[28] Klostermann, *o.c.*, p. 11.

C'est ainsi que Baumstark a insufflé une vie nouvelle à une théorie déjà ancienne.

En effet on peut dire qu'aussi longtemps qu'on s'est occupé de la critique textuelle du Nouveau Testament, on a supposé que Tatien avait employé un cinquième Evangile.

C'était l'opinion de Hugo Grotius qui dans ses *Annotationes* s'exprime comme suit:

«Puto autem Tatianum, cum ex quattuor Evangeliis unum concinnaret, secutum in Matthaei verbis non Graecos tantum sed et Hebraeos codices, unde Evangelium illud Tatiani, quod vulgo vocabatur *διὰ τεσσάρων* (ex quatuor), ab aliis dictum *κατὰ Ἑβραίους* (secundum Hebraeos) narrat Epiphanius. Atque hinc etiam factum arbitror ut istud Evangelium alii vocent non *διὰ τεσσάρων*, sed *διὰ πέντε* (ex quinque), ut Victor Capuanus. Neque id mirum nobis videri debet, cum Ignatius tanto antiquior illam historiam de verbis post resurrectionem, Iustinus alteram de baptismo Christi recitet, ita ut legebatur in Evangelio Nazaraeorum.»

Après lui J. Mill et L. Kusterus exprimaient la même conception [29] et depuis cette hypothèse n'a jamais été complètement abandonnée.

Pour Credner le *Diatessaron* s'identifiait avec l'évangile judéo-chrétien de Justin que Tatien aurait emprunté à son maître [30].

J. Rendel Harris, dans sa monographie sur le *Diatessaron*, publiée à Londres en 1890, démontrait les éléments apocryphes dans l'écrit de Tatien [31]. Plooy, dès sa découverte du *Diatessaron* de Liège, était convaincu que Tatien avait employé l'*Evangile selon les Hébreux*, mais il admettait que les arguments pour prouver cette vue étaient encore peu nombreux [32]. Mais C. A. Philips pouvait indiquer quelques faits qui lui semblaient prouver que

---

[29] Hugonis Grotii *Annotationes in Novum Testamentum*, Groningen 1826, p. 10.

Joannis Millii *Novum Testamentum Graecum*, Leipzig 1723, 2e edition, p. 38: quam et adauxit (Tatianus) postmodum, id enim omnino videtur, historiolis nonnullis sumtis ex Evangelio Ebionitarum. Hinc enim illam Diapente dictam puto, quem ei titulum impositum dicit Victor Capuanus.

[30] Credner, *o.c.*, p. 443.

[31] J. Rendel Harris, *The Diatessaron of Tatian*. Londres 1890.

[32] D. Plooy, *A Further Study*, p. 85.

c'était bien l'*Evangile selon les Hébreux* que Tatien avait connu [33].

C'était donc un fait déjà plus ou moins acquis que Baumstark allait confirmer.

Mais il allait plus loin que ses prédécesseurs. Selon lui l'*Evangile selon les Hébreux* aurait été la base du *Diatessaron*; dans cette trame Tatien aurait inséré les textes des quatre évangiles canoniques: „⟨das eigentliche Wesen der Tatianischen Schöpfung⟩ bestand dann in der stofflichen Einarbeitung der vier kanonischen Evangelien in jenes damals wohl in aramäischer Sprache allein in wirklichen Umlauf befindliche Evangelium, das seinerseits, anscheinend wesenhaft nichts Anderes als eine erweiterende Bearbeitung des aramäischen Ur-Matthäus, diesen verdrängt hatte, wie es selbst durch das Δ (=*Diatessaron*) bis in den engen Sektenkreis der Nazoräer zurückgedrängt werden sollte, in dem ihm Hieronymus begegnete" [34].

Cette thèse, M. Peters l'a faite sienne. Dans un article très détaillé il voulut démontrer que c'était bien une seule source et non plusieurs à laquelle Tatien avait puisé [35].

A ce propos il fait un rapprochement avec le *Papyrus d'Oxyrhynchos* I, 7 qui est intéressant pour notre sujet. Déjà dans un article précédent [36] il avait attiré l'attention des savants sur quelques variantes du manuscrit arabe de la Bible D 226 du Musée Asiatique de Léningrad, dont deux surtout retiennent notre attention:

Matthieu 5, 14: وهي مبنية على رأس جبل

c.à.d.: édifié sur la cime d'un mont

Matthieu 5, 15: لكي يضي

c.à.d.: *afin qu'il luise*

Peters était déjà alors convaincu que ces variantes remontaient au *Diatessaron* de Tatien. Et en effet plus tard le *Diatessaron* persan (Messina p. 61, l. 8) qui suppose le texte grec *ἐπ' ἄκρον ὄρους ᾠκοδομημένη* allait confirmer cette vue: d'autre part le *logion* 33

[33] Phillips, *o.c.*, sous note 21, pp. 6–8.

[34] Baumstark, *Titus v. Bostra*, p. 299.

[35] C. Peters, *Nachhall ausserkanonischer Evangelien-Ueberlieferung in Tatians Diatessaron*, Acta Orientalia XVI, 1938, pp. 258–294.

[36] W. Hefting–C. Peters, *Spuren des Diatessaron in liturgischer Ueberlieferung*, Oriens Christianus III, 10, 1935, p. 232.

montre que la variante «afin que», trouvée dans Tl Tnl et Ttosc., n'est pas dévaluée par la Vulgate et les mss. vieux-latins (*Mth.* 5, 15: *ut luceat*), et en effet on trouve cette même variante dans les *Rec.* latines 8, 4, ce qui met en lumière de nouveau la probité de Rufin.

Mais dans son deuxième article il rapproche le texte arabe de *Matthieu* 5, 14 du texte du *logion* d'Oxyrhynchos I, 7, dont notre *logion* 32 est une réplique et où on lit en effet: *ᾠκοδομημένη ἐπ' ἄκρον ὄρους ὑψηλοῦ*, un peu comme dans les *Hom. Pseudo-Clémentines* III, 37: *ἐν ὕψει ᾠκοδομημένην*.

Pour cette raison M. Peters conclut que le *logion* d'Oxyrhynchos est pris de l'*Evangile selon les Hébreux*, et il résume ses vues sur les relations du *Diatessaron* et l'*Evangile selon les Hébreux* comme suit: «Selbst zweifellos mit dem kanonischen Matthäusevangelium nächst verwandt, steht es einerseits als Quelle sicher hinter dem Diatessaron, dem Ebioniten- und dem Petrusevangelium und findet es andrerseits seinen Nachhall in den Logien des Oxyrhynchus-Papyrus, in den Zitaten Justins und möglicherweise auch in den Zitaten der pseudoklementinischen Schriften» [37].

Messina a trouvé des influences du *Protévangile de Jacques* dans le *Diatessaron* persan. Il n'admet pas que l'*Evangile selon les Hébreux* ait été la seule source de Tatien, mais il croit discerner l'influence de plusieurs apocryphes: il reconnait cependant que Tatien s'est abondamment servi aussi d'un Evangile apocryphe hébraïque: cette cinquième source serait le document fondamental à partir duquel s'entrelace le contenu des quatre évangiles canoniques [38].

Ce n'est pas le lieu ici de discuter ce problème capital, qui implique une décision sur d'autres problèmes très difficiles et très

[37] Peters, *Nachhall*, p. 294.

[38] G. Messina, *Diatessaron Persiano*, Rome 1951, p. LXXXIII.

Matthew Black, *An Aramaic Approach to the New Testament*, Oxford 1946, p. 201, croit que Tatien a employé un évangile apocryphe, probablement l'*Evangile selon les Hébreux*, comme cinquième source.

A. Vööbus, *Early Versions*, p. 21 n'accepte pas que l'*Evangile selon les Hébreux* ait été la source principale et fondamentale, comme le supposait Baumstark. M. Leloir, *article cité*, p. 318 remarque: „la chose devrait être prouvée; jusqu'ici la valeur de cette hypothèse ne dépasse pas celle d'une conjecture faiblement appuyée".

contestés comme le sont la relation des trois évangiles judéo-chrétiens, la tradition, orale ou écrite, contenue dans une «*Logienquelle*» ou dans un évangile, des données apocryphes chez Justin, et l'existence hypothétique d'un Matthieu araméen.

Mais en face des problèmes posés par Baumstark, Peters et Messina, il faut se demander:

1) est-ce que la structure des Dits de la nouvelle collection se retrouve chez Tatien, de sorte que la tradition qu'ils reflètent serait en effet à l'origine du *Diatessaron*; et est-ce que la suite des *logia* montre une cohérence de péricopes dans la ou les sources de l'*Evangile selon Thomas*?

2) est-il possible que la tradition apocryphe commune aux *logia* et à Tatien, remonte à une origine araméenne?

I

Dans ce qui précède (p. 101–104) nous avons supposé que la descente et le repos de l'Esprit dans le récit du Baptême de Jésus pourrait bien représenter une tradition ancienne. Dans quelques *Diatessarons* cette variante très ancienne a été adapté à *Jean* I, 32: *καὶ ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν* (Ttosc: e dimorò; Tnl: en bliven op hem [39]). On voit donc que dans le cours du temps le texte original a été plus adapté à la tradition canonique, sans que toutefois ce développement ait pu complètement effacer les traces de l'état primitif du texte. De la même manière nous avons essayé de démontrer qu'il y a à la base de la parole sur le pardon sept fois par jour une version nettement apocryphe, tirée d'une tradition dont on retrouve les traces dans le milieu judéo-chrétien: or cette parole a été également adaptée à la tradition canonique, peut-être déjà par Tatien, peut-être aussi par ses traducteurs. Il semble donc que Tatien, en effet, dans ces cas a pris comme point de départ une tradition apocryphe qu'il a entrelacée avec des données empruntées aux évangiles canoniques. Là où nous ne voyons plus qu'une harmonisation de textes canoniques, il pourrait y avoir au fond une suite de mots assez différente de celle que nous connaissons dans notre Bible. D'autre part il est toujours possible que nous ayons, dans certains cas, affaire à une harmonisation spontanée, due à la plume de

[39] Voir note 16.

Tatien, même si une même combinaison se retrouve dans la tradition non-canonique.

1. Citons un exemple. Dans les *Hom. Ps.-Clém.* 11, 20, 2 on fait allusion à une parole de Jésus transmise par *Matth.* 5, 11 et *Luc* 6, 22 dans ces mots:
χωρίζοντες, διώκοντες, μισοῦντες (Rehm p. 164, 15) ou, légèrement différent dans *Hom.* 12, 29, 4:
διωκόμενοι, μισούμενοι, λοιδορούμενοι (Rehm p. 189, 14).

La combinaison de la haine et de la persécution se trouve chez les Pères Apostoliques: Polycarpe, *Ep. aux Phil.* 12, 3: pro persequentibus et odientibus vos; *Didachê* 16, 4: *μισήσουσιν ἀλλήλους καὶ διώξουσιν.* Elle pourrait donc remonter assez haut. Du reste, elle se trouve dans le *logion* 68: Heureux serez-vous quand on vous haïra, qu'on vous persécutera. Mais elle est absente de *Matth.* 5, 11 et *Luc* 6, 22. Or, il est incontestable que «haïr» et «persécuter» faisait part du *Diatessaron* primitif: ce sont Ta, Tl, Ttosc. et Tnl. qui le prouvent.

On pourrait donc supposer que Tatien a trouvé cette combinaison dans la tradition avec laquelle il a tant d'attaches. Dans ce cas, Matthieu et Luc pourraient nous fournir les éléments d'une tradition plus complète dont on retrouve un écho dans le *Diatessaron.* Mais il reste toujours possible que Tatien n'ait pas suivi dans ce cas la tradition apocryphe qu'il connaissait pourtant si bien et ait simplement harmonisé les textes de Luc et de Matthieu que nous avons indiqués.

2. Il en va de même de la variante transmise par le *logion* 64. Nous avons indiqué dans un article précédent (V.C., XII, 4, p. 188) que les mots: «ceux que tu trouveras, amène-les, afin qu'ils dînent» ont laissé des traces dans l'*Evangile des Ebionites*, représenté par *Hom.* 8, 22, 3–4. Or, il est remarquable que le *Diatessaron* arabe dit: et quiconque vous trouverez, invitez-le *au festin* (= *δεῖπνον* l. *γάμοι* de *Mth.* 21, 9). Dans le Tl, Ttos et Tnl on retrouve d'autres combinaisons de *Matth.* 22, 9 et *Luc* 14, 21 [40].

On pourrait cependant se demander si Tatien n'est pas un

[40] Remarquez que les *γάμοι* de *Luc* 14, 8 ont leur équivalent dans *δειπνῆσαι* dans l'interpolation de D à *Matth.* 20, 28. Selon M. Black cette interpolation serait plus primitive et plus proche de l'original araméen que *Luc* 14, 8–12 (*o.c.*, p. 129).

témoin de la tradition transmise par notre *logion*, qu'il peut toutefois déjà avoir harmonisée avec le texte de Luc et de Matthieu.

3. Il est clair que la parole de Jésus contre les Pharisiens qui ont caché les clefs de la gnose contenait, dans le texte primitif du *Diatessaron*, beaucoup d'éléments qu'on retrouve dans *logion* 39. Il y avait «les scribes et les Pharisiens», «les clefs» qui étaient «cachées», il y avait ceux qui «veulent» entrer, et ceux qui «ne les laissent pas». Toutes ces variantes sont étrangères à *Luc* 11, 52, tandis que *Matthieu* 23, 13, qui a *γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι* et *ἀφίετε*, dit, moins concrètement que notre *logion*, que les Pharisiens et les scribes ferment le Royaume des Cieux devant les hommes.

En effet, la version du *Diatessaron* était beaucoup plus proche de la Parole de l'*Evangile selon Thomas* que de Matthieu et de Luc.

Ce *logion* 39 se retrouve presque mot à mot dans les écrits pseudo-Clémentins et nous avons montré ci-dessus que Tatien connaissait la tradition dont ces écrits témoignent. Il est donc possible qu'il ait pris comme base la Parole comme on la trouve dans le *logion* 39; d'autre part il est clair que celle-ci a été adaptée immédiatement ou après, au texte de *Matthieu* 23, 13 et de *Luc* 11, 52.

Il n'est donc pas exclu que Tatien ait suivi quelques fois l'ordre des mots qu'on retrouve dans les Dits contenus dans notre collection. Dans ces cas la tradition apocryphe a servi de fondement. Et il est très possible que ces cas soient beaucoup plus nombreux qu'on ne peut le constater aujourd'hui.

4. Si l'on admet cette hypothèse, l'harmonisation de Tatien devient beaucoup plus simple et moins compliquée que si l'on suppose qu'il ait emprunté les éléments de son texte un peu partout dans les quatre évangiles canoniques.

Que l'on compare:

Matthieu 5, 15:	*Diatessaron* de Liège Plooy 67, 23:	*logion* 33:
οὐδὲ καίουσιν λύχνον καὶ τιθέασιν αὐτὸν ὑπὸ τὸν μόδιον, ἀλλ' ἐπὶ τὴν λυχνίαν, καὶ λάμπει πᾶσιν τοῖς ἐν τῇ οἰκίᾳ.	*Nimen* en sett dat licht alst ontfinct es onder dat corenvat, noch onder dat bedde, noch in ene verborgene *stat*, mar op dē candelere *so sett ment omdatt* lichten sole allen denghenen, die in 't hus syn.	*Personne*, en effet, n' allume une lampe et la met sous le boisseau ni ne la met dans un *endroit* caché; mais *on la met* sur le lampadaire, *afin que* quiconque entre et sort voie sa lumière.

Nous avons indiqué plus haut (p. 98) que *ut ... luceat* au lieu de *καὶ λάμπει* se retrouve dans *Rec.* Ps.-Clém. 8, 4.

La Parole se trouve dans le N.T.: *Marc* 4, 21 et *Luc* 8, 16, *Matth.* 5, 15 et *Luc* 11, 33. Or, le contexte du *Diatessaron* de Liège montre que c'est dans le Sermon sur la Montagne, *Matth.* 5, 15, où elle se rencontre dans le *Diatessaron.*

Donc: Tatien ou son successeur aurait pris de *Luc* 11, 33: *οὔδεις, ἅψας τίθησιν;* puis il aurait changé dans ce même vers la suite de *εἰς κρύπτην .... οὔδε ὑπὸ τὸν μόδιον* et aurait ajouté «lieu», qui ne se trouve pas chez *Luc* 11, 33: «sous le lit» a certainement été tiré de *Marc* 4, 21 *(ὑπὸ τὴν κλίνην)* ou de *Luc* 8, 16 *(ὑποκάτω κλίνης);* «so sett ment» «on la met» serait tiré de *Marc* 4, 21 *(οὐχ ἵνα ἐπὶ τὴν λυχνίαν τεθῇ)* ou de *Luc* 8, 16 *(ἐπὶ λυχνίας τίθησιν);* «omdatt» (= afin que) enfin, serait une harmonisation avec *Luc* 11, 33: *ἵνα ... βλέπωσιν.*

Ne serait-il pas plus simple de supposer qu'à l'origine du texte diatessarique il y a une version identique avec, ou semblable au *logion* 33, qui par Tatien ou par un traducteur a été légèrement retouchée avec *Luc* 11, 33 *(ἅψας* = peut-être: als 't ontfinct es), *Marc* 4, 21 *(ὑπὸ τὴν κλίνην* = onder dat bedde) et *Matth.* 5, 14: *λάμπει πᾶσιν τοῖς ἐν τῇ οἰκίᾳ,* ce dernier étant alors une traduction très élégante du sémitisme «quiconque entre et sort, voie sa lumière».

Constatons que notre *logion* est d'un style plus primitif que tous les passages du N.T. et ne s'identifie pas avec *Marc* 4, 21 ou avec *Matthieu* 5, 15/*Luc* 11, 33 = Q. Or, il semble bien que Tatien ait mis cette version de la Parole de Jésus à la base de son remaniement.

5. Quand on est un peu familiarisé avec la manière dont les reviseurs des *Diatessarons* ont adapté le texte de Tatien à la version courante de la Bible, on sait qu'ils n'ont laissé que quelques traces des variantes qu'ils trouvaient dans l'original. On se demande cependant si Tatien n'a pas travaillé de la même manière et si les variantes apocryphes qu'on trouve dans son écrit ne sont que des bévues qui lui ont échappé. Car pourquoi ajouterait-il, dans *Matth.* 13, 25 «pendant la nuit» et remplacerait-il *ἀνὰ μέσον τοῦ σίτου* par *εἰς τὸ καλὸν σπέρμα.*

N'est-il pas plus probable qu' un texte comme *logion* 57 était son point de départ et qu'il l'a adapté à Matthieu?

Matthieu 13, 25	*Diatessaron* de Liège Plooy p. 168, 32	*Logion* 57
ἐν δὲ τῷ καθεύδειν τοὺς ἀνθρώπους ἦλθεν αὐτοῦ ὁ ἐχθρὸς καὶ ἐπέσπειρεν ζιζάνια ἀνὰ μέσον τοῦ σίτου καὶ ἀπῆλθεν.	Mar *des nachts* alse die die liede sleipen, so quam syn vient eñ *saide* op dat selve lant *nacht crokke* (sing.) *onder dat goede saet.* En alse hi dat ghedaen hadde streek hi enwege al heimelec.	son ennemi est venu *la nuit,* il a *semé* de *l'ivraie parmi la bonne semence*

Ce sont donc quatre variantes que le *Diatessaron* a en commun avec le *logion,* contre Matthieu. On dirait que la source de Tatien devient visible sous les quelques retouches. Il semble donc en effet très probable qu'une source a servi de base pour le *Diatessaron* qui n'a pas été un évangile canonique.

On pourrait se demander aussi si l'*Evangile selon Thomas* peut nous aider à établir si la tradition apocryphe a influencé Tatien dans son choix de la suite des péricopes. Mais le problème pourrait seulement se poser si on avait la certitude que tous les *logia* ont été empruntés à une seule source. Alors la remarque de Th. Zahn pourrait être controlée, qu'un auteur d'une telle anthologie a l'habitude de suivre l'ordre du livre auquel il emprunte ses extraits [41]. Mais si les *logia* sont plutôt d'origine hétérogène, ce principe ne peut pas s'appliquer.

II

Il semble très probable que la tradition extra-canonique signalée chez Tatien était d'origine araméenne ou du moins sémitique. C'était, comme nous avons vu, l'opinion de Baumstark, de Peters, de Messina et de tant d'autres. Les *logia* nous offrent un matériel beaucoup plus grand que celui qu'on avait à sa disposition avant la découverte de l'*Evangile selon Thomas.* Mais pour l'essentiel ils n'apportent ici rien de nouveau. Ce qui est important cependant,

[41] Cité incorrectement dans E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*[2], Tübingen 1924, p. 50; Zahn, *Theologisches Literaturblatt* XVIII, 35, p. 419 nie l'identité des Logia avec Q., puisqu'ils supposent un évangile et *ibid.*, p. 425 nomme l'écrit, dont ces Logia faisaient part un *liber testimoniorum.*

c'est qu'une hypothèse qui pourrait autrefois être considérée comme hardie, semble être maintenant confirmée: en tout cas ceux qui maintiennent que Tatien a puisé à une cinquième source sémitique ont dès maintenant des arguments autrement nombreux et solides à leur disposition.

On a indiqué dans le commentaire quelques rapprochements de mots et d'expressions dans les *logia* avec des termes hébreux ou araméens. Ces indications, nous le savons trop bien, sont loin d'épuiser le sujet. Je n'indique ici que quelques éléments de ce que j'ai trouvé dans une recherche personnelle.Evidemment il est en principe impossible de distinguer entre des sémitismes directs, dûs à une traduction très littérale et des sémitismes indirects, dûs à l'influence de la Septante sur le grec des Chrétiens. Mais dans les cas où les *logia* s'accordent avec les *Diatessara*, il est probable que nous avons à faire à une tradition spéciale et qui pourrait être d'origine araméenne. Pour cette raison nous avons cru bon de dresser une liste de quelques cas où il se pourrait que les *logia* et les *Diatessara* ont conservé cette tradition araméenne.

Liste de sémitismes communs aux logia et aux Diatessarons

I	Log. 6: ce que vous haïssez, ne le faites pas.	דעלך סני לחברך לא תעביד
II	Log. 9: sur le chemin	על אורחא
III	Log. 12: grand	רב
IV	Log. 16: guerre	חרבא
V	Log. 25: «frère» «prochain» : comme ton âme	רע ..... את כנפשך
VI	Log. 32: *ἐπ' ἄκρον ὄρους ὑψηλοῦ*	בראש ההרים
VII	Log. 33: afin que	ד
VIII	Log. 35: *βιάζομαι* l. *ἁρπάζω*	אנס
IX	Log. 45: qui est dans son coeur	
X	Log. 64: *κώμη* l. *ἄγρος* : dînent	קרייא משתותא
XI	Log. 66: pierre d'angle	אבן סנה
XII	Log. 90: joug- domination	מרותא ..... על
XIII	Log. 91: *πειράζειν* l. *δοκιμάζειν*	נסי
XIV	Log. 113: attente	חור

4. Conclusion

Tatien a connu une tradition extra-canonique, dont on trouve des traces dans quelques-uns des *logia* de l'*Evangile selon Thomas*. Cette tradition se retrouve dans le milieu judéo-chrétien, mais ne s'identifie pas avec l'*Evangile des Ebionites* ou l'*Evangile des Nazoréens*. Tatien en outre nous fournit des données apocryphes sur le baptême de Jésus et une apparition du Christ ressuscité [42]. Si l'on admet qu'il les a prises à la même tradition judéo-chrétienne que le matériel des Paroles (et en effet ils se trouvent en partie dans l'*Evangile des Ebionites* et en partie dans l'*Evangile des Nazoréens*), il semble que cette tradition apocryphe transmettait non seulement des *logia*, mais aussi contenait des passages qui

---

[42] A. Schmidtke, *Neue Fragmente und Untersuchungen zu den judenchristlichen Evangelien*, TU 37, 1 (1911) croyait que L'*Evangile des Nazoréens* était une traduction de l'Evangile Grec de Matthieu (p. 41) et identifie l'*Evangile selon les Hébreux* (écrit en grec) avec l'*Evangile des Ebionites*.

Lagrange, *o.c.*, p. 169, admet que l'*Evangile des Ebionites* était une oeuvre originale, composée d'après Lc et Mt., mais maintient l'unité de l'*Evangile selon les Hébreux* (d'origine araméenne) et de *l'Evangile des Nazoréens*; cela ne serait qu'un remaniement du Matthieu araméen (pp. 340–348).

Selon H. Waitz, dans E. Hennecke, *o.c.*, p. 53, l'*Evangile selon les Hébreux* aurait été écrit en Egypte au milieu du deuxième siècle et présupposerait l'*Evangile des Ebionites*; *l'Evangile des Ebionites* aurait employé l'*Evangile des Nazoréens*, non dans sa traduction araméenne mais dans son original grec (p. 43); ce dernier à son tour aurait été écrit en grec et serait le «griechische Ur = Mattheus», dont le Matthieu canonique serait un remaniement.

Les hypothèses de Schmidtke et de Waitz nous semblent insoutenables: tout ce qu'on peut dire, c'est que rien dans les Logia ne s'oppose à la conception que l'*Evangile selon les Hébreux*, d'origine araméenne (dont l'*Evangile des Nazoréens*, en araméen, et l'*Evangile des Ebionites* seraient des récensions un peu déviantes), a influencé le Diatessaron de Tatien.

Pour H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen 1949, p. 26 l'*Evangile des Nazoréens* serait «eine targumartige aramäische Bearbeitung des griechischen Matthäus, und zwar wahrscheinlich einer vorkanonischen Fassung des Evangeliums».

J. Daniélou, *Theologie du Judéo-christianisme*, Tournai 1958, p. 34 croit que l'*Evangile selon les Hébreux* contient surement des éléments araméens primitifs, et ait été écrit vers la fin du premier siècle et se rattache au milieu palestinien. Il serait ainsi l'une des oeuvres judéo-chrétiennes les plus archaïques.

décrivaient des événements dans la vie de Jésus. C'est pour cette raison que nous l'identifions à l'*Evangile selon les Hébreux.*

Il y a des indications que cette cinquième source de Tatien pourrait être d'origine sémitique, probablement araméenne. Dans ce cas elle pourrait contenir une tradition indépendante. En outre les *logia* semblent indiquer que c'est cette cinquième source, qui dans certains cas a servi de fondement à Tatien pour son travail d'harmonisation. Il semble dès maintenant établi que les *Diatessarons* peuvent contenir des données très anciennes: les *logia* nous donnent la possibilité d'identifier ces éléments archaïques dans les *Diatessarons* divers.

D'autre part les *Diatessarons* nous montrent que les variantes qu'on trouve dans les *logia* sont loin d'être toujours isolées ou dues au hasard. Ils nous avertissent qu'il ne faut pas exagérer la part de l'auteur de l'*Evangile selon Thomas*, de son rédacteur [43] et traducteur postérieurs et des scribes qui ont copié le texte, ni minimiser l'importance des divergences avec les évangiles canoniques trouvées dans cet écrit. En effet on pourrait dire que ceux des *logia* qui offrent des parallèles avec les *Diatessarons* ont chance de remonter très haut et d'être pris à une tradition originellement araméenne et transmise dans un milieu judéo-chrétien. Puisqu'il est généralement admis que Tatien ait utilisé l'*Evangile selon les Hébreux*, et que cet écrit figure sans doute parmi les sources de l'*Evangile selon Thomas*, il nous semble probable que les Dits qui ont des rapports avec l'œuvre tatianique ont été empruntés à cet apocryphe.

Bilthoven, Noord-Houdringelaan 32

---

[43] Comp. E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen* 3, I, p. 222 (H-Ch. Puech).

NOTES CRITIQUES SUR LA DIDACHÊ

PAR

PIERRE NAUTIN

XI, 3–5 *Περὶ δὲ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν, κατὰ τὸ δόγμα τοῦ εὐαγγελίου οὕτω ποιήσατε· πᾶς* [*δὲ*] *ἀπόστολος ἐρχόμενος πρὸς ὑμᾶς δεχθήτω ὡς κύριος· οὐ μενεῖ δὲ* ‹*εἰ μὴ*› *ἡμέραν μίαν . . .*

2 *δέ* seclusi.

Tous les éditeurs depuis Harnack[1] ont vu qu'il fallait ajouter *εἰ μή* à la troisième ligne. Cette conjecture a été vérifiée par la publication de la version éthiopienne (G. Horner, *The Statutes of the Apostles*, Londres, 1904, p. 193, 9), comme le P. Audet le note dans son récent commentaire. Mais on aurait dû remarquer que le manuscrit de Jérusalem contient une autre faute dans le même passage. Le *δέ* de la deuxième ligne est certainement une addition malheureuse d'un copiste. Car la phrase qui commence à *πᾶς ἀπόστολος* n'est ni coordonnée ni opposée à la précédente; elle énonce simplement ce qui est annoncé par *οὕτως ποιήσατε*: «*Quant aux apôtres et prophètes, selon le précepte de l'Evangile, agissez ainsi : que tout apôtre venant chez vous soit reçu comme le Seigneur . . .*» (cf. *Matt.* X, 40). L'auteur de la Didachê a coutume d'introduire ses prescriptions par une phrase avec *οὕτως*, et on ne trouve jamais dans la phrase suivante ce *δέ* incompréhensible: VII, 1 *Περὶ δὲ τοῦ βαπτίσματος, οὕτω βαπτίσατε· ταῦτα πάντα προειπόντες βαπτίσατε «εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος» ἐν ὕδατι ζῶντι.* — VIII, 2 *ἀλλ' ὡς ἐκέλευσεν ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ αὐτοῦ, οὕτω προσεύχεσθε· «Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ . . .»*. — IX, 1 *Περὶ δὲ τῆς εὐχαριστίας, οὕτως εὐχαριστήσατε· πρῶτον περὶ τοῦ ποτηρίου . . .* — X, 1 *Μετὰ δὲ τὸ ἐμπλησθῆναι οὕτως εὐχαριστήσατε· Εὐχαριστοῦμέν σοι πάτερ ἅγιε . . .* Du reste, *δέ* est absent de notre phrase dans la version éthiopienne (Horner, p. 193, 8; le P. Audet omet de signaler cette variante).

---

[1] Je ne sais ce qu'il en était dans l'édition *princeps* de Ph. Bryennios, *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*, Constantinople, 1883.

XV, 3 *καὶ παντὶ ἀστοχοῦντι κατὰ τοῦ ἑτέρου μηδεὶς λαλείτω μηδὲ παρ' ὑμῶν ἀκουέτω, ἕως οὗ μετανοήσῃ.*

La conjecture de Rendel Harris, *ἑταίρου* au lieu de *ἑτέρου*, suggérée par le parallèle XIV, 2 *πᾶς δὲ ἔχων τὴν ἀμφιβολίαν μετὰ τοῦ ἑταίρου αὐτοῦ*, est tentante, mais pas indispensable. Je crois plus important de corriger la traduction qu'on donne communément de *μηδὲ παρ' ὑμῶν ἀκουέτω:* «que personne ne lui parle *et qu'il ne reçoive pas un mot de vous*» (Harnack, Hemmer, Knopf, Audet). Elle est doublement suspecte: 1) elle fait violence à la syntaxe naturelle de la phrase, les deux verbes *λαλείτω* et *ἀκουέτω*, reliés par *μηδέ*, ne pouvant avoir qu'un même sujet, *μηδείς:* 2) elle aboutit à une tautologie; «que personne ne lui parle» et «qu'il ne reçoive pas un mot de vous», c'est bonnet blanc et blanc bonnet; on ne trouve aucune autre banalité de ce genre dans la Didachê.

Harnack avouait dans son commentaire que «le changement de sujet entre *λαλείτω* et *ἀκουέτω* est dur», et se demandait si le texte n'était pas corrompu. Funk, dans sa première édition qui suivit de peu (*Doctrina duodecim apostolorum*, Tubingue, 1887, p. 44, 8), corrigea *ἀκουέτω* en *ἀκουέσθω*. Mais cette solution n'était pas meilleure: elle supposait toujours un sujet différent pour les deux verbes. Funk y a renoncé par la suite. Son édition des *Patres apostolici* (t. I, Tubingue, 1901, p. 34, 7) rétablit *ἀκουέτω* dans le texte et traduit littéralement: *neque apud vos audiat*, sans autre commentaire.

Il n'y a pas de raison de changer le texte manuscrit, mais je suis convaincu que *ἀκουέτω*, coordonné à *λαλείτω* et formant un couple naturel avec lui, ne peut pas avoir un autre sujet que *μηδείς*, et qu'il faut comprendre: «que personne ne lui parle *ni ne vous en entende parler*», ce qui n'est plus une tautologie. *Ἀκούειν*, en effet, s'emploie sans complément direct dans le sens «entendre parler de quelqu'un ou de quelque chose» et se trouve volontiers dans ce sens à côté d'un verbe signifiant «parler»: cf. Platon, Rep. 358*e* *Περὶ γὰρ τίνος ἄν μᾶλλον πολλάκις τις νοῦν ἔχων χαίροι λέγων καὶ ἀκούων;* «De quoi un homme sensé se réjouirait-il de parler et d'entendre parler plus souvent?» Dans notre phrase, étant donné que le complément *παντὶ ἀστοχοῦντι κατὰ τοῦ ἑτέρου* avait été exprimé au datif, à cause de *λαλείτω*, et que ce cas ne pouvait convenir pour *ἀκουέτω*, l'auteur, pour être absolument rigoureux,

aurait dû employer un pronom de rappel: *μηδεὶς . . . παρ' ὑμῶν ἀκουέτω ‹περὶ αὐτοῦ›*. Mais comme on ne pouvait pas se tromper sur la personne dont il s'agissait, mise suffisamment en relief par sa place en tête de la phrase, il n'a pas senti le besoin d'être aussi explicite. Cette économie de mots est phénomène assez courant.

Au sujet de quiconque offense son prochain, la Didachê prescrit donc, non seulement que personne ne lui adresse la parole, mais encore qu'il ne soit plus fait mention de lui entre chrétiens, jusqu'à ce qu'il ait fait pénitence. Quoi qu'en ait dit Harnack dans son commentaire, il s'agit bien de l'excommunication.

L'Haij-les-Roses (Seine), vallée aux renards 85

GNOSTIC ORIGINS AND THE BASILIDIANS OF IRENAEUS

BY

ROBERT M. GRANT

The hypothesis concerning the origins of gnosticism which the author advanced in his lectures on the history of religions for the American Council of Learned Societies [1] consisted essentially of two parts. In the first place, he accepted, and endeavored to provide additional support for, the theory propounded by (*inter alios*) A. D. Nock, G. Quispel, G. Scholem, and R. McL. Wilson, that an essential element in gnosticism was provided in and by heterodox Judaism. In the second place, he tried to define this heterodox Judaism more precisely by emphasizing the rôle of Jewish apocalyptic literature in the rise of gnosis, and he then went on to argue that gnosticism, or at least many kinds of gnosis, arose out of the débris of shattered apocalyptic hopes. When apocalyptic prophecy failed, its devotees no longer looked for fulfilment on earth but sought to find escape for their "essential selves" in the aeons above. The author attempted to confirm this hypothesis by means of cumulative proofs, none of which, taken by itself, was absolutely convincing.

As he investigated various gnostic systems, he discussed that of Basilides as reported by Hippolytus (*Ref.* 7, 20-27) and neglected the account given by Irenaeus (*Adv. haer.* 1, 24). The reasons for preferring Hippolytus' description to that of Irenaeus have been set forth in some detail by F. J. A. Hort, P. Hendrix, and J. H. Waszink.[2] What Hippolytus tells us is almost certainly more accurate than what is reported by other anti-gnostic writers. But we are still left with the problem of explaining what the system is which

---

[1] *Gnosticism and Early Christianity* (to be published by the Columbia University Press, New York).

[2] Hort in *Dictionary of Christian Biography* I (1877), 268-81; Hendrix, *De Alexandrijnsche Haeresiarch Basilides* (Amsterdam, 1926); Waszink in *Reallexikon für Antike und Christentum* I (1950), 1217-25.

we find in Irenaeus, in Pseudo-Tertullian (*Adv. omn. haer.* 4), in Epiphanius (*Panarion*, haer. 24), and in Philaster (*Haer.* 32). Hort's solution seems essentially correct: the "high-pitched philosophical speculation" of the original Basilidian system was too abstruse for his successors, and they therefore introduced something essentially different into their teaching; the doctrine reported by Irenaeus is "doubtless in substance the creed of Basilidians not half a century after Basilides had written." [3] Changes of this kind are not unknown in other gnostic groups; we may compare the earlier Marcionite doctrines with the myth, presumably derived from the *Baruch-book* of the gnostic Justin, which was being circulated among the Marcionites known to Eznik.[4] The only question we should raise concerns the time-span which Hort mentions. (1) He speaks of "not half a century." Perhaps "not" should be given more stress than "half a century," for it remains at least possible that Irenaeus' description goes back to the time of the apologist Justin. (2) If the Basilidians introduced a kind of "garden-variety gnosis" into their teaching, this gnosis must have been older than the time when they introduced it, though of course we are unable to say how much older it was.

For our purpose we are not concerned with the system of emanations which resulted in the production of 365 heavens.[5] We are concerned only with the relation between the celestial and the terrestrial which we find in Irenaeus' description. For we read that the God of the Jews, who was more "petulant and wilful" than the other angels, desired to secure empire for his people but provoked the rebellion of the other angels and their peoples. The result was that discord prevailed among men and among angels, and the Jews were perishing. It is hard to see how this picture can be related to anything but the failure of Jewish apocalyptic hopes and to the tragic events of the first and second centuries of our era (events leading up to the destruction of the temple in A. D. 70; rebellion under Bar

[3] Hort, *op. cit.*, 279-80.

[4] Cf. C. S. C. Williams, "Eznik's Résumé of Marcionite Doctrine," *Journal of Theological Studies* 45 (1944), 65-73; gnostic Justin in Hippolytus, *Ref.* 5, 26.

[5] It may be, however, that the 365 (obviously related to the solar year) marks a conscious rejection of the 364-day year of the apocalyptic calendar provided in 1 Enoch and Jubilees and probably observed at Qumran.

Kochba in 132-135). The failure of apocalyptic predictions, and of prophecy interpreted as apocalyptic prediction, would explain why the Basilidians, like other early gnostics, regarded the Old Testament prophecies as inspired by angels, not by the supreme Father.

At the same time, the Basilidians must have believed that within the prophecies some gnosis lay hidden, for they taught that the secret name in which the Savior descended and ascended was Caulacau; and this is a Hebrew expression which may mean "line upon line" (or may be simply nonsense, the imitation of ecstatic speech by hostile witnesses) and comes from an enigmatic passage in Isaiah (28, 9-13). Verses 11 and 12 are applied to ecstatic speech by the apostle Paul (1 Cor. 14, 21). What the Basilidians had in mind may perhaps be indicated by the verses in Isaiah, which speak of the people's refusal to hear a straightforward prophecy about "rest." After the people refused to hear, God spoke to them only in gnostic revelation, such as that provided by the word Caulacau, unintelligible to outsiders.[6]

Since the Basilidians had abandoned the idea of fulfilment within history, they had to hold, with other early gnostics, that the Savior did not really become incarnate, and they advanced an ingenious explanation for the story of his crucifixion. He exchanged places with Simon of Cyrene (a notion which, as the Archbishop of Quebec has observed, could be grounded on a severely literal reading of Mark 15, 21-24) and stood by, laughing at those who thought they were crucifying him. Why was he laughing? The answer seems to be provided by the words of a Psalm which we know was interpreted messianically by early Christians. Psalm 2 begins with a picture of the "archons" (LXX) conspiring "against the Lord and his Anointed,"

---

[6] Kaulakau, Saulasau, and Zeesar (all from Isaiah) in the Naassene system (Hippolytus, *Ref.* 5, 8, 4) have certainly become *nomina barbara* (cf. W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen, 1907, 240), but it is at least possible that the Basilidians retained some knowledge of the Hebrew Isaiah. With their notion we may compare (on a much higher level) the words of John 12, 41: "Isaiah . . . beheld his glory, and he spoke of him" (cf. H. Odeberg, *The Fourth Gospel*, Uppsala, 1929, 306-8; R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen, 1941, 346 n. 6). For the Basilidians too, Isaiah may have seen the Savior's glory and may have spoken of him in a way comprehensible only to them (note that in the Ascension of *Isaiah*, as in this system, Christ assumes the form of various angels as he descends).

and it goes on to say that "he who sits in the heavens laughs; the Lord has them in derision" (verse 4). Here is, or may well be, the source of the notion that the Savior derided his enemies. Now the Psalm goes on to say that the Lord will terrify them and will say, "I have set my king on Zion, my holy hill." But of this eschatological notion, or notion which could be interpreted eschatologically, there is no mention in the Basilidian system, unless it could be that the Savior's "standing by" reflects it—and if it does so, then apocalyptic eschatology has developed into gnosis.

Because the Savior did not really suffer, it was possible for the Basilidians to argue that public acknowledgement of the Crucified was not only unnecessary but positively wrong; it meant acknowledgement of Simon of Cyrene and of the angels who made the world, not of the Savior. It was to give the holy to dogs and to cast pearls before swine (Matt. 7, 6); and the Basilidian exegesis of this saying was that "we are the men, and the others are swine and dogs." Martyrdom—the kind of martyrdom characteristic of apocalyptic Judaism and Christianity [7]—was irrelevant and useless, as was the observance of dietary laws whether Jewish or Jewish Christian.

Our interpretation of this kind of gnosis as arising from, and out of, apocalyptic Judaism seems to be confirmed by a passage in which the Basilidians stated that they were "no longer Jews, but not yet Christians." The expression "not yet Christians" (*nondum*, Latin Irenaeus; *μηδέπω*, Epiphanius) is certainly obscure, as Hort observed; conceivably we could compare it with the idea of Ignatius that he was "not yet a disciple" (*Eph.* 3, 1; *Trall.* 5, 2; cf. *Rom.* 3, 2; 4, 2; 5, 3) or even not yet a man (*Rom.* 6, 2).[8] On the other hand, since the Basilidians certainly believed they were men, indeed the only true men, it is hard to see how they could think that they were not yet Christians. Perhaps Hort was right in thinking that they regarded themselves as "more than Christians." In any event, the words "no longer Jews" are clear enough. The Jews were perishing in the con-

[7] On this subject cf. W. H. C. Frend, "The Persecutions: Some Links between Judaism and the Early Church," *Journal of Ecclesiastical History* 9 (1958), 141-58.

[8] Cf. the emendation proposed by K. Holl (on Epiphanius, *Pan.* haer. 24, 5, 5) for Clement, *Strom.* 4, 81, 2 (from Basilides): *Χριστιανοὶ ‹οὔπω γεγονότες, ἀλλὰ μόνον εἰς τοῦτο› πεφυκότες.*

flicts among nations and their angels; the Basilidians were no longer Jews. It is most unlikely that they would have made any such statement had there been no historical ground for it.

The conclusion we should draw from this account of Basilidian doctrine, then, is that it confirms the hypothesis that at least some of the early gnostic systems arose when Jewish apocalyptic expectations were broken, and that these systems were propagated by Jews who had abandoned their religion.

Chicago, Ill., The University

REVIEWS

Paul Niewalda, *Sakramentssymbolik im Johannesevangelium? Eine exegetisch-historische Studie.* Limburg, Lahn-Verlag, 1958. Pp. xxvi + 172. DM 12.

The problem of the existence of sacramental symbolism in the Fourth Gospel has been the subject of lively debate during the last twenty years, and Niewalda has entered the (should we say?) court-room with a significant collection of fresh evidence. The question which immediately arises is this: is the evidence both relevant and convincing? It must be examined with considerable care.

He begins by pointing to three examples of "clear sacramental references" in John: "birth from water and Spirit" (3, 5), eucharistic allusions (6, 51b–58), and a reference to absolution (20, 22–23). Bultmann's assignment of the first two to a hypothetical eccelesiastical redactor is rightly rejected. Then Niewalda goes on to criticize the methods and the results of those who have found baptismal and eucharistic allusions throughout the Gospel. The subjective nature of their conclusions is proved by the fact that other critics have not received them favorably. Similarly he rejects the efforts of scholars to prove that John's real concern is with the church or with Exodus-symbolism or with numerology.

With this exegetical investigation out of the way, he can turn to his historical research. He begins with an attempt to clarify terminology, insisting with W. den Boer (and, one might add, the reviewer) that precision in regard to "typology" and "allegory" is neither possible nor desirable; the important feature reflected in both is the ancient love of symbolic thinking. He then traces baptismal and eucharistic symbolism, especially in relation to Johannine passages, backwards from the fifth and sixth centuries, dealing with liturgical sources, ideas expressed by the church fathers, and Christian archaeology. A final section is intended to show the omnipresence of symbolic thinking by giving examples from Graeco-Roman and from Jewish sources. Here he follows

Cumont and Goodenough against Nock (*Amer. Journ. Arch.*, 1946), for Nock (unlike Goodenough?) represents the Anglo-Saxon spirit; the French mentality is closer to ancient man, though Cumont often goes too far (p. 148). (Some Frenchmen are too archaic, however; Daniélou cites Tertullian, *De baptismo*, from Migne, p. 46.) Ancient symbolic thinking is not (necessarily) mythological, though it often lies close to what Stauffer and Cassirer have called "mythical."

On the basis of this analysis Niewalda now proceeds to point out the clear presence of eucharistic symbolism in the sixth chapter of John and to state five principles. (1) The symbolism does not have to be mentioned explicitly; (2) it does not need to be related to a logical context; (3) its presence is to be proved by the existence of parallels in the time and in the environment of the author; (4) in the absence of such parallels, inferences may be drawn; and (5) sometimes we must admit ignorance, though this does not amount to rejection of the possibility. He then goes on to accept almost all of the symbolism which Cullmann had found in John. though he insists that the symbolism is not exclusively sacramental, "Die sakramentale Symbolik ⟨ist⟩ ja nur ein Teilaspekt der gesamten Symbolik" (p. 169).

In general the material is handled well, though one may wonder whether failure to mention the symbolism in Melito's *De baptismo* (pp. 98–99) is not due to use of Otto rather than of Goodspeed's more recent edition, and it seems hard to believe that the absence of eucharistic symbolism in Justin is due to the *disciplina arcani* (pp. 100, 66). I should prefer to suggest that Justin did not mention it, if he knew it, because it would not be convincing to the readers he had in view.

I suppose that the basic problem here can be called methodological, but it is really related to one's view of the relations between history and theology, between Bible and Church, and between the earliest church and the church of the succeeding centuries. This is what Niewalda points toward in his appended *Schluss*, where he goes on to say that "wenn wir die Hl. Schrift als Theologen betrachten, was zweifelsohne die adäquateste und richtigste Sicht ist, dann stellt sie sich uns als ein Ausschnitt des *einen* Erlösungsplanes des *einen* Gottes dar." This point of view, fairly evident

in the rest of the book, means that one will treat the items I have mentioned above as very closely related; one will look for resemblances rather than differences; one will think of development or, indeed, modification rather than change. One will, as Niewalda does (p. 59) quote the motto, *Nihil innovetur nisi quod traditum est.* On the basis of this motto, and of the principle of treating time in reverse, the conclusions reached are almost inevitable.

The question then arises whether they would be inevitable were one to look for differences and treat historical sequences chronologically. In the reviewer's opinion the conclusions might well be much the same. He would like, however, to see Niewalda treat his materials in this alternative manner, since the combination of the two approaches would make the conclusions still more convincing.

University of Chicago R. M. GRANT

Ricerche di Storia Religiosa (Roma, Edizioni dell'Ateneo), Vol. 1, Num. 1 (1954): M. Pellegrino, *Il primo Congresso Internazionale di Studi Patristici* (3). — Maria A. Bellis, *"Levantes puras manus" nell'antica letteratura cristiana* (9). — G. C. Martini, *Le recensioni delle "Quaestiones Veteris et Novi Testamenti" dell'Ambrosiaster* (40). — P. Courcelle, *Saint Augustin "Photinien" à Milan* (Conf. VII, 19, 25) (63). — R. Manselli, *L'escatologia di S. Gregorio Magno* (72/83). — Clelianna Fantini, *Il trattato ps.-agostiniano "De vera et falsa poenitentia"* (200/209). — Recensioni (210/229). — Vol. 1, Num. 2–4 (1957): Studi in Onore di Giorgio La Piana: R. H. Pfeiffer, *Aera Mundi* (245). — S. Calderone, *Per la storia dell'elemento giudaico nello Sicilia antica* (254). — H. A. Wolfson, *Negative attributes in the Church Fathers and Basilides* (269). — M. V. Anastos, *Church and State during the First Iconoclastic Controversy*, 726–787 (279). G. Huntstone Williams, *The golden priesthood and the leaden State* (291/310). (Omisimus in hac enumeratione elucubrationes ad tempora post A.D.DC pertinentes).

Historisches Jahrbuch im Auftrage der Görres-Gesellschaft herausgegeben von Johannes Spörl. 77. Jahrgang, 1958. München-Freiburg, Verlag Karl Alber. (Festschrift Berthold Altaner): Widmung (IX). — Johannes Spörl, *Theologie aus dem Geist der*

Geschichte. Ein Vorwort. (XI–XX). – Aufsätze: Hans Meyer, *Aristoteles über Demokratie* (1). – Karl Büchner, *Ciceros Tod* (5). – Rudolf Schnackenburg, *Das vierte Evangelium und die Johannesjünger* (21). – Adolf Ziegler, *Prophetische Erkenntnis und Verkündigung im* 1. *Klemensbrief* (39). – Peter Meinhold, *Die Ethik des Ignatius von Antiochien* (50). – Jean Daniélou, *L'état du Christ dans la mort d'après Grégoire de Nysse* (63). – Othmar Perler, *Pseudo-Ignatius und Eusebius von Emesa* (73). – Ursino Dominquez-del Val, *Doctrina eclesiológica de San Paciano de Barcelona* (83). – Eligius Dekkers, *Profession-Second Baptême. Qu'a voulu dire saint Jérome?* (91). – Heinrich Bacht, *Studien zum "Liber Orsiesii"* (98). – Bernhard Kötting, *Endzeitprognosen zwischen Lactantius und Augustinus* (125). – Georges Jouassard, *Ad Theodorum lapsum* (140). – Aloys Grillmeyer, *Der Neu-Chalkedonismus. Um die Berechtigung eines neuen Kapitels in der Dogmengeschichte* (151). – Johannes Quasten, *Die Versiegelung des Baptisteriums nach Ildefons von Toledo* (167/173). (Omittimus complures elucubrationes ad tempora post A.D.DC pertinentes). – Beiträge: Alfons Maria Kurfess, *Dies irae* (328). – Josef Gewiess, *Das Abbild des Todes Christi (Röm.* 6,5*)* (339). – Joseph Ziegler, *Jeremias-Zitate in Väter-Schriften. Zugleich grundsätzliche Betrachtungen über Schrift-Zitate in Väter-Ausgaben* (347). – Wolfgang Schmid, *Ein rätselhafter Anachronismus bei Justinus Martyr* (358). – Erik Peterson, *Kritische Analyse der V. Vision des Hermas* (362). – Michele Pellegrino, *Ancora sulla duplice redazione dell'Apologeticum* (370). – Hans Freih. von Campenhausen, *Das Martyrium des Zacharias. Seine früheste Bezeugung im zweiten Jahrhundert* (383). – Josef Huhn, *Bewertung und Gebrauch der Heiligen Schrift durch den Kirchenvater Ambrosius* (387). – Pierre-Thomas Camelot, *"Quod intelligimus, debemus rationi". Note sur la méthode théologique de saint Augustin* (397). – Henri Rondet, *Chronologie augustinienne. Le sermon sur le Psaume 54* (403). – Cyrille Lambot, *Le sermon CCXXIV de Saint Augustin et ses recensions interpolées* (408). – Josef Martin, *Die revelatio S. Stephani und Verwandtes* (419). – Henri Irenée Marrou, *La Canonisation de Julien d'Eclane* (434). – Raimond J. Loenertz, *Observations sur quelques lettres d'Énée de Gaza* (438). – Emanuele Rapisarda, *Fato divinitá et libero Arbitrio nella Tragedia di Oreste di Draconzio* (444). – Pierre Courcelle,

Trois récits de conversion au VIe siècle, dans la lignée des "Confessions" de saint Augustin (451). — Wilhelm Ensslin, *Papst Agapet I. und Kaiser Justinian I* (459). — Manuel C. Diaz y Diaz, *Die spanische Jakobus-Legende bei Isidor von Sevilla* (467/472). — Ignacio Ortiz de Urbina, *Un decenio de Patrologia Siriaca* (1946–1955) (484/492). — Theodor Schieffer, *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik. Bericht über ein neues Buch* (501/516). — *Bibliographie Berthold Altaner* (576/600).

BOOKS RECEIVED

(The inclusion of a book in this list, which contains all books received by the editors, does not guarantee its subsequent review).

Ugo Bianchi, Il dualismo religioso. Saggio storico ed etnologico. Roma, "L'Erma" di Bretschneider, 1958. 215 pp.

Pierre Canivet s.j., Histoire d'une entreprise apologétique au Ve siècle (Bibl. de l'Hist. de l'Église). [Paris,] Bloud et Gay. XXIV, 384 pp.

Denys l'Aréopagite, La hiérarchie céleste. Introduction par René Roques, étude et texte critiques par Günter Heil, traduction et notes par Maurice de Gandillac. (Sourc. Chrét. No. 58). Paris, Ed. du Cerf, 1958. XCI, 225 pp. (pp. 70/191 double pages). Pr. fr. 2.400.

Francis Dvornik, The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew (Dumbarton Oaks Studies IV). Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1958. X, 342 pp. Pr. $ 6.00.

Jacques Fontaine, Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique. Paris, Études augustiniennes, 8 rue François I-er, 1959, 2 vols., XIX, 1013 pp.

Edgar Hennecke †, Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. 3., völlig neubearbeitete Auflage, herausgegeben von Wilhelm Schneemelcher. I. Band. Evangelien. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1959. VIII, 377 pp. Brosch. DM 19.60, Lw. DM 24.–.

S. Hieronymi presbyteri Tractatus sive Homiliae in Psalmos, in Marci Evangelium aliaque varia argumenta. Partem nuper detexit, partem adulteris mercibus exemit, auctori vindicavit, adiectisque commentariis criticis primus edidit D. Germanus Morin. Editio altera aucta et emendata (Corpus Christionorum, Series Latina, LXXVIII). Turnholti, Typographi Brepols editores pontificii, MCMLVIII. XXII, 579 pp.

Otto Hiltbrunner, Latina Graeca. Semasiologische Studien über lateinische Wörter im Hinblick auf ihr Verhältnis zu griechi-

schen Vorbildern. Bern, Francke Verlag, [1958]. 208 pp. Pr. Sw. fr. 22.–.

Historisches Jahrbuch, im Auftrage der Görres-gesellschaft herausgegeben von Johannes Spörl, 77. Jahrg. (1958). München–Freiburg, Verlag Karl Alber (Festschrift Bertold Altaner). XX, 600 pp. Pr. DM 45.– (for subscribers DM 42.–).

Ragnar Holte, Beatitudo och sapientia. Augustinos och de antika filosofskolornas diskussion om människons livsmål. Stockholm, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses bokförlag, [1958]. 416 pp. Pr. Kr. 30.–.

Jahrbuch für Antike und Christentum. Jahrgang 1 (1958). Münster Westfalen, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung. 160 pp., 8 plates. Pr. Kart. DM 15.–, Lw. DM 17,50.

J. N. D. Kelly, Early Christian Doctrines (London, Adam & Charles Black, [1958]. XII, 501 pp.

R. W. Muncey, The New Testament Text of Ambrose (Texts and Studies, Contributions to Biblical and Patristic Literature. New Series Edited by C. H. Dodd. IV). Cambridge at the University Press, 1959. LXXVIII, 119 pp. Pr. 32/6.

Michele Pellegrino, L'inno del Simposio di S. Metodio martire. Introduzione, testo critico e commento. Università di Torino, Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia, Vol. X (1958), Fasc. 1. 127 pp. Pr. L. 1400.–.

Piero Rollero, La "Expositio evangelii secundum Lucam" di Ambrogio come fonte della esegesi agostiniana. Università di Torino, Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia, Vol. X (1958), Fasc. 4. 159 pp. Pr. L. 1200.–.

Trois antiques rituels du baptême, presentés par A. Salles (Sourc. Chrét. No. 59). Paris, Ed. du Cerf, 1958. 68 pp. Pr. fr. 360.–.

Hans-Joachim Schoeps, Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1959. XII, 324 pp. Pr. brosch. DM 28.–, Lw. DM 32.50.

The Sentences of Sextus edited by Henry Chadwick (Texts and Studies). Contributions to Biblical and Patristic Literature. New Series Edited by C. H. Dodd. V). Cambridge at the University Press, 1959. XII, 194 pp. Pr. 30/–.

CRITIQUES EXÉGÉTIQUES ET ARGUMENTS ANTICHRÉTIENS RAPPORTÉS PAR AMBROSIASTER

PAR

PIERRE COURCELLE

De nombreux renseignements sur la polémique antichrétienne sont fournis par l'apologiste non identifié que l'on dénomme Ambrosiaster. Quel qu'il soit, l'on s'accorde à admettre qu'il vivait à Rome au temps du pape Damase (366–384) et qu'il écrivit d'une part un commentaire sur les *Épîtres* de saint Paul, transmis à tort sous le nom de saint Ambroise [1], d'autre part un *Liber quaestionum ueteris et noui Testamenti*, transmis par erreur sous le nom de saint Augustin, et dont les deux rédactions semblent d'un même auteur [2]. L'intérêt de ces textes a déjà été signalé [3], mais les vestiges de polémique antichrétienne qu'ils recèlent ne semblent pas avoir fait l'objet de relevés systématiques. Or, le ton de l'Ambrosiaster n'est pas oratoire: les objections sont rapportées le plus souvent telles quelles, comme titres de chaque question à quoi répond l'apologiste. Par suite, l'argument antichrétien est présenté de façon relativement objective; son libellé, très condensé, ne tend qu'à en faire apparaître la force: son caractère d'attaque antichrétienne (*calumnia*) n'apparaît souvent qu'à travers la réfutation [4], ou par comparaison avec le contexte d'autres Pères qui le réfutent. Sans doute,

---

[1] *P.L.*, t. XVII. Je suivrai pour le compte des colonnes l'édition de 1879.

[2] Voir en ce sens les parallèles que je souligne ci-dessous, n. 20, 157, 166. Cf. B. Altaner, *Patrologie*, 5e éd., Freiburg im Breisgau, 1958, p. 351, suivant l'avis de C. Martini, *Ambrosiaster, De auctore, operibus, theologia*, Romae, 1944, contre A. Souter qui croyait les deux rédactions de deux auteurs différents. La seconde rédaction, éditée en appendice par Souter dans *C.S.E.L.*, t.L, sera désignée ici par *App. V. T.* et *App. N. T.*, selon qu'il s'agit de questions relatives à l'Ancien ou au Nouveau Testament.

[3] F. Cumont, *La polémique de l'Ambrosiaster contre les païens*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. VIII, 1903, p. 417–440, n'envisage guère que les *Questions* CXIV–CXV. P. de Labriolle, *La réaction païenne*, p. 496–498, est très rapide.

[4] Cf. p. ex. ci-dessous, n. 46; 148.

certaines questions sont d'origine trop incertaine pour que j'aie osé en tenir compte; d'autres sont issues de Juifs [5] ou de discussions entre exégètes chrétiens [6]; mais dans ce cas l'auteur nous en avertit généralement. Il arrive que l'objection soit païenne, le questionneur chrétien; mais il est rare que ce soit précisé [7]. Même les objections le plus nettement antichrétiennes, taxant Jésus d'impuissance ou de mensonge, le disent *saluator;* le mot est naturellement, non de l'antichrétien, mais d'Ambrosiaster qui l'emploie constamment aussi dans ses réfutations [8]. Quant à l'adversaire, il est tantôt désigné à la troisième personne du pluriel [9], tantôt pris à partie directement et tutoyé [10]. Ces *Quaestiones* nous sont transmises à l'ordinaire dans le plus grand désordre [11]; il arrive pourtant parfois que plusieurs questions de suite traitent le même sujet et forment un ensemble [12]. Je serai contraint, pour cette étude, de les grouper de façon systématique, autant qu'il est possible, par exemple en suivant l'ordre même des livres de la Bible.

---

[5] Tels les discours en style direct de la *Quaestio XLIV* (intitulée *Aduersus Iudaeos*), p. 71, 20.

[6] *Quaest. XLVI*, 1, p. 83, 9: « Sunt quidam inter nos, qui partim negotiis saecularibus occupati, partim nimis studiosi circa sacras scripturas, errorem patiuntur putantes Samuhelem sacerdotem fuisse . . . Ex quibus aliqui plus errantes negant quidem Samuhelem de genere fuisse Aaron ». Chose notable, la réplique d'Ambrosiaster est ici passionnée, contrairement à son ton non polémique lorsqu'il répond à des objections païennes. La *Quaest. XLVI de imagine* roule aussi sur des controverses chrétiennes relatives à *Gen.* I, 26; la *Quaest. XLVII* n'a rien d'une objection. La *Quaest. CXXIII*, 1, p. 374, 12, mentionne *quosdam ex fratribus nostris* dont l'opinion se retrouve chez Tertullien et Irénée; cf. C. Martini, *Ambrosiaster*, p. 34. La *Quaest. CXXV*, intitulée *Aduersus Eusebium*, attaque Eusèbe de Verceil, selon P. Schepens. *L'Ambrosiastre et saint Eusèbe de Verceil*, dans *Recherches de science religieuse*, t. XXXVII, 1950, p. 295–299.

[7] Textes cités ci-dessous, n. 112, 117, 122 (deuxième texte), 123, 124.

[8] Par exemple, texte cité ci-dessous, n. 95. L'objecteur du texte cité ci-dessous, n. 82, qui vise à taxer Jésus d'*imperitia*, le qualifie pourtant: *Saluator*. Même grief d'*imperitia*, ci-dessous, n. 71, 124, et chez Augustin, mon art. cit., p. 151, n. 9.

[9] Par exemple, textes cités ci-dessous, n. 40, 82, 160.

[10] Par exemple, textes cités ci-dessous, n. 42, 96.

[11] Par exemple, l'objection *App. N. T. XLII* est reprise *App. N. T. LV;* cf. ma n. 82, 122.

[12] Par exemple, textes cités ci-dessous, n. 61–63, et 128–129.

L'attitude générale est celle de philosophes qui disposent d'une argumentation minutieuse, étayée sur des *physicae rationes* comme chez le Pseudo-Victorinus [13]. Il est précisé ici que ces *rationes* touchent aux mesures et aux nombres, aux qualités et à la quantité des éléments, au jeu des causes et à la vraisemblance. L'on estimait que la vérité s'observe seulement dans ce qui est visible et intelligible [14], par opposition aux prétendues réalités d'ordre spirituel, aux promesses futures qui n'ont pas de sens puisque tout est déterminé par les astres. L'on déclarait incroyable que des corps pesants s'élèvent au ciel ou que des êtres non pesants viennent sur terre ou qu'un corps puisse être engendré sans coït. C'était rejeter les faits miraculeux attribués dans les Livres saints à Moïse, à Jésus ou à ses Apôtres [15], plus particulièrement l'Incarnation et l'Ascen-

[13] Pseudo-Victorinus, *De physicis*, *P. L.* t. VIII, 1295–1310.

[14] Même argument chez Augustin; cf. mon article: *Propos antichrétiens rapportés par s. Augustin*, dans *Recherches Augustiniennes*, t. I, 1958, p. 151 et n. 10–11, auquel je renverrai constamment dans les pages qui suivent.

[15] *In Epist. ad Coloss.*, II, 8, *P. L.*, t. XVII, 452 C: « *Videte ne quis uos depraedetur per philosophiam* . . . Philosophiam dicit terrenam, per quam solent seduci, qui cupiunt prudentes iudicari in mundo. Haec argumentis et subtilitate minutiarum quarumdam componitur, quasi physicas inuestigauerit rationes, quaedam habens admista, quae hortamenta sint bonae uitae uel documenta, aliquando de mensuris nec non et de numeris, aliquando de elementorum qualitatibus et quantitatibus ordinata. In cuius disputationibus qui inciderit, uix et raro euadet; detinetur enim uerisimilibus causis et commentitiis rebus, nihil tam uerum aestimans, quam quod conspicitur et intelligitur in elementis. Et quia quae ad praesens sunt et cernuntur oculis, suauia et oblectabilia uidentur, aliquantos seducunt, qui spiritalem rationem despiciendam et ridendam putant desperatione futuri, omnem uim astris assignantes carnali rationi obnoxii; ne grauia credenda sint sustolli in coelum posse uel leuia uenire ad terras aut aliquid corporeum sine rerum admistione generari, repugnantes potentiae ac prouidentiae Dei. Sciunt enim legi in diuinis ueteribus Hebraeorum uoluminibus multa gesta per Moysen, quae humana ratio non capit: simili modo et in nouis libris facta a Domino aut per apostolos, quae tractatus carnalis prohibet credi . . . Qui singulis elementis diuinitatis diuersitatem deputant ad culturam, ut obligent animos imperitorum, ne se ad Deum uerum extendant »; *App. N. T. LIII*, p. 448, 5: « Hi enim qui de spiritualibus diffidentes carnalia secuntur, nihil aliud sapiunt ac putant uerum, quam ratio continet elementorum, ut neque uirginem peperisse, neque carnis credant resurrectionem, quia hoc ratio carnis, id est elementorum, non recipit, — omnia enim quae gignuntur in tempore, permixtione operante generantur, — et emortua et resoluta corpora non posse

sion [16]. Les *mathematici* assuraient que le monde, par nature, se meut éternellement, et par conséquent n'a pas eu de commencement et n'aura pas de fin [17]. Ils refusaient toute adhésion à ce qui, dans les récits des Écritures, est contraire aux lois naturelles: la verge d'Aaron n'a pu fleurir et fructifier; la vieille Sara n'a pu engendrer; le soleil n'a pu s'arrêter pour Josué ni retourner en arrière pour ajouter des années de vie à Ezéchias [18]. Si le chrétien répond que Dieu est assez puissant pour déranger les lois naturelles: « On le voit donc,

---

rursus reddi ad uitam, quia unumquodque elementum permixtione discreta reuertitur ad propriam naturam. His modis inflati negant futurum uel factum quod credimus, ac per hoc adseueratio illorum inimica est Deo, dum stultum et inane putat quod fecit et quod facturum se promisit Deus ».

[16] Sur l'impossibilité physique de l'ascension au ciel du Christ ressuscité, cf. chez Augustin, mon *art. cit.*, p. 161, n. 59, et p. 168–169, notamment la n. 95 où l'on arguait de la qualité des éléments, le corps étant terrestre. A propos des êtres non pesants l'on combat sans doute les récits d'interventions d'anges sur terre. De plus, l'on a dû opposer à l'Ascension du Christ celle de Simon le Magicien, car cf. *In Epist. ad Rom.*, VIII, 38, *P. L.*, t. XVII, 136 D: « Neque si uirtus ab aliquo facta fuerit, sicut dicitur facta a Simone mago, qui dicitur in aere sursum, ut populum Christi scandalizaret, uolasse, fidem nostram debebit minuere, scientium Saluatorem nube famulante susceptum ascendisse supra omnes coelos (cf. *Act.*, I, 9) ». Sur l'exemple de Simon le Magicien, cf. déjà Arnobe, *Aduersus nationes* II, 12, éd. Marchesi, 2e éd., Torino, 1953, p. 79, 10, à propos des *uirtutes* du Christ, perceptibles même aux Romains: « Viderant enim currum Simonis magi et quadrigas igneas Petri ore difflatas et nominato Christo euanuisse: Viderant, inquam, fidentem dis falsis et ab eisdem metuentibus proditum pondere praecipitatum suo cruribus iacuisse praefractis, post deinde perlatum Brundam cruciatibus et pudore defessum ex altissimi culminis se rursum praecipitasse fastigio ». Suit le développement sur les *noxii quorum nomen interest obsolefieri Christianum* qui désigne peut-être des auteurs antichrétiens. Voir Arnobe, I, 52, p. 48, 1, sur d'autres magiciens.

[17] *Quaest. XXVIII*, p. 56, 4: « Quid contradicendum his sit, qui mundum istum ex aeterno naturaliter moueri inquiunt neque initio neque abolitioni obnoxium ».

[18] *Quaest. CXV*, 46, p. 333, 6: « Cum soli statio concessa non sit, sub Iesu Naue iussus est stare et oboediuit eius imperio, contra id quod sibi in ratione mundi fuerat praeceptum (cf. *Ios.* XII–XIII) . . . Et quia contra mathematicos est quod Ezechiae concessum est (cf. *IV. Reg*, XX, 11), — negant enim posse addi ad uitam, — signum iterum in hac re quod contra mathematicos esset, accepit. Inpossibile enim asserunt aliud astra facere, quam habent constitutum ».

disent-ils, transgresser l'ordre rationnel qu'il a établi, et agir autrement qu'il avait décidé pour l'univers! » [19]. Davantage: un homme ne peut vivre dans le ventre d'un monstre marin; un mort ne peut ressusciter; Dieu ne peut engendrer un fils: car il est simple par nature, tandis que la génération exige une union préalable [20].

L'on s'attaque donc essentiellement à la religion chrétienne en ce qu'elle exige de ses adeptes la foi aux miracles: « La foi est chose stupide. Il est irrationnel que Dieu ait un fils et que des corps morts et dissous se restaurent et reprennent vie » [21]. Les chrétiens sont des extravagants qui n'entendent rien à la *prudentia* des philosophes [22]. Même si leurs règles morales sont bonnes, ces sots

---

[19] *Quaest.* CXV, 42, p. 331, 22: « Hic est error mathematicorum, quo etiam Deum pulsant: per hanc enim adseuerationem negant aliquid posse fieri extra ordinem mundi, ut omnia quae a Deo facta leguntur, si a mundi lege discordant, negent credenda, illa autem asserant, quae iuxta statuta mundi facta dicuntur, ut neque uirgo peperisse dicatur (cf. *Luc.* I, 34) neque uirga Aaron floruisse et fructum adtulisse (cf. *Num.* XVII, 8 (23)) neque Sarra anus peperisse (cf. *Gen.*, XXI, 2). Haec enim mundi ratio non habet, quia extra mundi ordinem a Deo facta leguntur. Et quid mirum, si auctor mundi fecit quod non potest mundus? 'Sed transgressus uidetur, aiunt, rationem quam statuit, ut aliter ipse fecisse dicatur, quam mundo decreuit'.

[20] *Quaest. XCVII*, 12, p. 180, 7: « Nam si ratio carnis respicitur, nec uirgo peperit nec Ionas in uentre ceti uixit nec mortui resurgent nec *Deus filium genuit*, quia *simplex* natura non potest generare, quia *nihil sine commixtione* generatur in mundo. Haec omnia aut simul credenda sunt aut simul refellenda. Si enim ratio mundi tenenda est, in his omnibus debet auctoritatem habere; quod si aliqua ratio spiritalium est, carnalis dicendus est, qui mundi ratione infectus negat aliter quid fieri quam nouit ». Texte parallèle, ci-dessous, n. 157. Ambrosiaster lutte ici contre les Ariens, mais cherche à montrer qu'en niant la génération du Fils ils se comportent comme les rationalistes païens (mentionnés expressément à la note ci-après où la Question est intitulée *Aduersus paganos*). Sur l'argument païen relatif à Jonas, cf. chez Augustin, mon *art. cit.*, p. 152, n. 19–22.

[21] *Quaest. CXIV*, 18, p. 311, 18: « Sed, aiunt e contra, stultum est quod creditur: non enim ratione subsistit Deum habere filium neque emortua et dissoluta corpora rursus reparari ad uitam ».

[22] *Quaest. CXIV*, 4, p. 305, 8: « Prudentes se appellant, quia lege sua sicut a smardaco inluduntur . . .; nos uero qui stulti a paganis dicimur . . .; . . . ne qui prudentes se dicunt hebetes his uideantur, quos stultos appellant ». Le terme *smardacus* se retrouve chez Augustin, *Contra Acad.*, III, 15. Sur la sottise des chrétiens, cf. chez Arnobe, I, 28, p. 23, 12; II, 6, p. 70, 19, et chez Augustin, mon *art. cit.*, p. 151, n. 9–10.

sont victimes de l'imposture de celui qui leur a transmis la foi [23]. Ils prétendent que le Christ est sagesse et science : en réalité, il n'y a dans les Écritures nul vestige des bonnes disciplines : ni astrologie, ni géométrie, ni arithmétique, ni musique [24]. Les prétendus miracles ne sont que des opérations magiques faites avec le concours de divinités [25]. La foi chrétienne est exécrable en ce qu'elle bouleverse toutes les notions acquises [26].

---

[23] *Quaest. CXIV*, 4, p. 304, 26 : « Fidem nostram reprehendendam aut ridendam putant, quorum legem uirtutum testimoniis fultam uident » ; CXIV, 15, p. 310, 11 : « In stultitia deprehensi fatuos uocant, a quibus conuincuntur. Sed fidem nostram et posteritatem accusant, in praeceptis autem non negant nihil posse reprehendi. Qui fidem nostram accusant, non magis contra nos, sed contra auctorem nostrum suscipiunt. Nos enim stultos, qui quasi rei fatuae fidem dederimus, illum autem mendacem et circumuentorem nec non et malitiosum pronuntiant, qui fidem traderet per quam deciperentur credentes. Igitur prius non nos stulte credidisse probemus, deinde causam acturi auctoris ». Ambrosiaster nous apprend qu'il a été lui-même attiré du paganisme au christianisme à la fois par la pureté de cette religion et parce que les actes miraculeux du Christ (résurrections, guérison de lépreux, de l'aveugle-né, de démoniaques) lui ont paru plus salutaires que les *uerba sacra* des rites païens, *Quaest. CXIV*, 16, p. 310, 21 : « Cum in errore degeremus, in quo nunc manent pagani, nullis uirtutum signis adtracti, sed nudis uerbis quae sacra uocant percepimus prodesse putantes, non quod diuinitas commendarat, sed quod *uetus consuetudo* tradiderat, in qua, — quod non latet — diuersis inlusi uanitatibus nullam spem salutis agnouimus ». Une telle phrase semble exclure qu'Ambrosiaster puisse être un Juif converti, comme Morin l'avait proposé.

[24] *In Epist. ad Coloss.* II, 1–3, *P. L.*, t. XVII, 451 C : « Omnem incredulum latet in Christo esse omnem sapientiam et scientiam, quia non legunt in Euangelio astrologiam, non in Apostolo geometriam, non in prophetis arithmeticam nec musicam. Quae idcirco despecta sunt a nostris, quia ad salutem non pertinent, sed magis mittunt in errorem et auocant a Deo, ut dum his student ratiocinationum disputationibus, animae suae curam non agant ». Cf. chez Arnobe, I, 58–59, p. 53, 7–22, et chez Augustin, mon *art. cit.*, p. 176, n. 144–146.

[25] *Quaest. CII*, 12, p. 209, 5 : « Nonnulli gesta Dominica magias appellant, opus Spiritus sancti daemoniis adsignantes » ; cf. chez Arnobe, I 43, p. 37, 24 ; I 52–53, p. 48, 1 ; 49, 3 ; et chez Augustin, mon *art. cit.*, p. 152, n. 19 ; 155, n. 32 ; 156, n. 34 ; 161, n. 57.

[26] *Quaest. CXIV*, 1, p. 303, 6 : « Qua ratione pagani aduersus nos audeant congredi aut fidem nostram inpugnare se putent, absolutum esse non uideo, cum nulla habeant adsertionum suarum documenta . . . Nam quae cauta non habent proferunt, ut ipsi potius nouarum rerum auctores et defensores habeantur ».

La critique à l'égard de l'Ancien Testament entrait dans le plus grand détail. L'on s'étonnait que le récit de la *Genèse*, oeuvre de Moïse, eût été rédigé si longtemps après les évènements: « En quoi était-il nécessaire que l'origine du monde et le plan de la création fussent exposés par Moïse, et non plus tôt? » [27]. « Pourquoi Dieu n'a-t-il pas donné sa loi dès le début [28]? » L'on rabaissait ainsi les prétentions des apologistes chrétiens, selon lesquels la Bible est le plus ancien livre du monde [29]. Le récit des origines du monde et de l'homme suscite de sévères objections: création *ex nihilo* selon la *Genèse*, ce qui est contraire non seulement à toute philosophie [30], mais au livre de la *Sagesse* qui indique une matière ordonnée par Dieu [31]. Il est surprenant que le jour ait précédé les ténèbres [32], et que Dieu ait créé séparément les divers éléments, puis l'homme, puis la femme: « S'il les a faits d'un mot, pourquoi ne pas dire qu'il les a faits tous d'un coup? C'est agir à la manière humaine, si l'on croit qu'il les a faits par parties » [33]. Et comment, si l'homme et la femme sont une seule chair, l'homme est-il l'image de Dieu, mais non la femme [34]? Pourquoi Dieu, en même temps qu'il donne à l'homme la souveraineté sur les autres êtres, lui impose-t-il une défense [35]?

---

[27] *Quaest. III*, p. 21, 10: « Quid opus erat per Moysen, et non ante, exordium mundi et ordinem creaturae exponere? »

[28] *Quaest. IV*, p. 24, 16: « Quare legem non in primordio dedit? »

[29] Sur l'antériorité des Écritures juives par rapport à Platon, cf. par exemple mes *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, p. 174.

[30] Texte cité ci-dessus, n. 17.

[31] *App. V. T. LIV*, p. 429, 15: « In Sapientia: *Qui creauit*, inquit, *orbem ex materia inuisa* (*Sap.* XI, 17), et contra: *Quia ex nihilo facti sumus* (*Gen.* I, 2). »

[32] *Quaest. CVII*, 7, p. 250, 5: « Propter quorundam contentiones de re manifesta coacti sumus latius loqui, cum ipsa se lectio explanet, in qua dies ante noctem aperta ratione significatur . . . Verum si altius loqui uelimus, intellectum nostrum spiritali erigentes uigore incongruum deprehendemus tenebras ante lucem creatas adserere ».

[33] *Quaest. CVI*, 18, p. 244, 3: « Quibusdam tamen uidetur omnia simul Dominum fecisse: 'Si enim uerbo, inquiunt, fecit, quare non omnia simul fecisse dicatur? Nam hic hominum mos est, si partibus fecisse credatur'. »

[34] *Quaest. XXIV*, p. 51, 12: « Quid est ut, cum uir et mulier una sint caro (cf. *Gen.*, II, 24), uir imago Dei sit, non et femina (cf. *Gen.*, I, 27)? »; cf. *Quaest. XLV*, 3, p. 82, 20.

[35] *App. V. T. XLVI*, p. 426, 16: « Cur Adam in mundo positus mandatum accepit uel legem, cum ipse dominium ceterorum haberet? »

Est-ce un vrai serpent qui a parlé avec Ève [36]? « En quelle langue pensez-vous que le serpent s'est adressé à la femme » [37]?

La suite ne vaut pas mieux: « Pourquoi le sacrifice d'Abel fut-il agréé, celui de Caïn refusé? ». L'on taxait, semble-t-il, cet épisode de fiction immorale, car il donnait à Dieu l'apparence d'être injuste [38]. L'on se gaussait à l'idée que le punisseur de Caïn (que ce fût Lamech ou un autre) eût été lui-même un homicide [39]. Le récit de la *Genèse* est un tissu de contradictions, d'inconvenances et d'injustices: « Si Dieu a fait toutes choses bonnes et même très bonnes, quel motif a-t-il de dire à Noé: 'Introduis avec toi dans l'arche des bêtes pures et des bêtes impures', alors qu'un être impur ne peut être qualifié bon » [40]? Telle promesse de Dieu ne s'est pas réalisée: « Alors que Dieu dit aux fils d'Israël qu'à la *quatrième* génération ils échapperaient au pouvoir des Égyptiens, comment se fait-il que la Loi dise au contraire: « A la *cinquième* génération les fils d'Israël quittèrent la terre d'Égypte'? La contradiction est patente » [41]. La circoncision est une action inconvenante et déraisonnable, qui rend difformes ceux qui l'ont subie: « Pourquoi Abraham

---

[36] *Quaest. XXXI*, p. 58, 11: « An cum muliere natura serpens locutus sit, an actu dictus serpens diabolus seduxerit eam ». Cf. p. 59, 9: « Igitur quia claruit uere serpentem locutum esse cum Eua, illud superest ut discernatur, an potuerit tam prudens esse et astutus ut dolo falleret eam? »

[37] *Quaest. XXXI*, 3, p. 60, 1: « Et qua, putas, lingua serpens locutus est ad mulierem? »

[38] *Quaest. V*, p. 26, 10: « Ut quid Abel sacrificium acceptatum est et Caïn refutatum? — Ex uerbis hoc ipsius lectionis potest colligi, quia non est litterarum arte uelata historia ».

[39] *Quaest. VI*, p. 29, 8: « Si Lamech occidit Caïn, sicut putatur? — Frustra hoc putant, qui arbitrantur quod Lamech dixerit de Caïn: *Occidi uirum in liuore mihi et iuuenem in liuore mihi* (*Gen.* IV, 23) . . . Sed ne putetur alius ante Lamech homicidium post Caïn fecisse, quia dixit: *De Caïn uindicatum est* (*Gen.* IV, 24), quasi iam factum. »

[40] *Quaest. IX*, p. 33, 3: « Si omnia Deus bona fecit et bona ualde (cf. *Gen.*, I, 31), quid est ut dicat ad Noe: *De mundis et inmundis induc tecum in arcam* (cf. *Gen.*, VII, 2), cum in absoluto sit inmundum bonum dici non posse? — Per id quod multimodam rationem habent uerba, faciunt quaestiones ».

[41] *Quaest. X*, p. 34, 1: « Cum dicat ad Abraham de filiis Israël quod quarta progenie exituri essent de potestate Aegyptiorum (cf. *Gen.* XV, 16), quid est ut e contra Lex dicat: *Quinta progenie exierunt filii Israël de terra Aegypti* (*Ex.* XIII, 18). Valde uidetur contrarium ».

a-t-il reçu la circoncision comme signe de sa foi »[42] ? Et pourquoi a-t-il été ordonné de circoncire le huitième jour[43] ? Surtout, Dieu apparaît injuste au cours de divers épisodes. L'embrasement général de Sodome ne fait aucune discrimination : « Si le jugement de Dieu est juste, pourquoi les enfants furent-ils consumés en même temps que leurs parents »[44] ? La bénédiction obtenue frauduleusement par Jacob n'est pas moins choquante : « Si la volonté d'un homme juste est chose bonne, comment se fait-il qu'Isaac ait béni, non pas Esaü qu'il voulait bénir, mais Jacob qu'il ne voulait pas bénir »[45] ?

La Bible indique constamment que les crimes des parents seront vengés sur les enfants : « Comment se fait-il que Dieu, qui est juste par définition, ait promis de venger les péchés des pères sur leurs fils jusqu'à la troisième et à la quatrième génération »[46] ? Cette promesse de l'*Exode* encourage les pères à pécher, s'ils songent que la punition de leurs crimes retombera sur d'autres qu'eux-mêmes[47]. A supposer que les fils soient aussi des criminels dignes de châtiment, la justice consisterait, en tous cas, à châtier l'initiateur plus fort que l'imitateur ; en fait les fils, étant moins responsables, sont donc

---

[42] *Quaest. XII*, p. 36, 22 : « Quare Abraham fidei suae signum circumcisionem accepit (cf. *Gen.*, XVII, 10–11) ? — Si uelis aduertere, non incongruum uidebis quod putas diuersum esse a ratione . . . Sed si aliquibus deformatio uidetur, animaduertant Abraham in eo gauisum et filios eius hoc testimonio fuisse gloriosos ».

[43] *Quaest. XXIX*, 1, p. 57, 5 : « Quare octauo die circumcidi mandatum est (cf. *Gen.*, XVII, 12) ? ».

[44] *Quaest. XIII*, p. 37, 21 : « Si iudicium Dei iustum est (cf. *Ioh.*, V, 30), quare infantes in Sodomis simul cum parentibus cremati sunt (cf. *Gen.*, XIX) ? ».

[45] *Quaest. XI*, p. 35, 19 : « Si uiri iusti uoluntas bona est, quid est ut Isaac non Esaü quem uoluit, sed Iacob, quem noluit, benedixerit (cf. *Gen.*, XXVII) ? ».

[46] *Quaest. XIV*, p. 39, 4 : « Quid est ut Deus, qui iustus praedicatur, peccata patrum filiis se reddere promiserit in tertiam et quartam progeniem (cf. *Ex.*, XX, 5) ? — Nihil iniuste Dominum facere aut dicere qui dubitat insanus est . . . Qui enim uerba subprimit quaestionis aut inperitus est aut tergiuersator, qui calumniae magis studet quam doctrinae ».

[47] *Quaest. XIV*, 3, p. 40, 11 : « Illi autem adtendentes ad nequitiam aliter hoc interpretari coeperunt dicentes : *Patres manducauerunt uuam acerbam et dentes filiorum stupuerunt* (*Ezech.*, XVIII, 2), ut securi de inpunitate, eo quod filiis ipsorum redderentur peccata, illi tamen neque spiritus neque carnis haberent pietatem. »

châtiés relativement plus que leurs pères [48]. Et si le châtiment en question est la captivité de Babylone, il a atteint même des descendants innocents: Daniel, les trois enfants jetés à la fournaise, Baruch, Ezéchiel, Esdras, soit emmenés soit nés en captivité [49]. Enfin, si la justice est le propre de Dieu et de ceux qui observent la Loi, comment Salomon peut-il écrire: 'Ne sois pas juste à l'excès' [50]?

L'*Exode* contient plus d'un épisode déraisonnable: cet ange, envoyé pour parler à Moïse dans un buisson ardent, et qui apparaît sur une montagne [51]; ce second ange qui veut tuer Moïse sur la route du retour en Égypte, et qui se laisse apaiser par la circoncision d'un enfant [52]; ce bâton qui se transforme en serpent, prodige accompli par Moïse devant le Pharaon. Les magiciens de Pharaon sont d'ailleurs capables d'en faire autant; si au moins le bâton s'était transformé en lion ou en ours [53]! Pourquoi la manne est-elle dite « pain des anges », alors que les anges sont simples par nature et n'ont pas besoin de nourriture [54]?

---

[48] *Quaest. XIV*, 5, p. 41, 8: « Sed dicet quis: 'Auctori magis amplius reddendum iustum uidetur, quam imitatori' . . . Filiis autem . . . plus dicit reddi. »

[49] *Ibid.*, p. 41, 12: « Quibusdam tamen uidetur sic reddita esse peccata patrum in filios, dum in captiuitatem ducti sunt causa patrum et fuerunt ibi usque ad quartam generationem. Quod si uerum est, non solum odio habentibus se Deus reddidit peccata patrum, sed et diligentibus nomen suum, quia et Danihel abductus est et tres pueri et Baruch et Ezechihel et Hesdra illic natus est ».

[50] *Quaest. XV*, p. 41, 20: « Cum iustum praedicet Lex et hic uere iustus sit, qui plenam habet iustitiam, contra Solomon: *Noli*, ait, *esse iustus multum* (*Eccle*, VII, 17 (16)) ».

[51] *Quaest. XLII*, p. 69, 5: « Cur angelus missus loqui ad Moysen in igne et rubo apparuit in monte (*Ex.*, III, 1–2)? . . . — Ratione ergo factum est, ut ita Dominus appareret Moysi ».

[52] *Quaest. XVI*, p. 42, 6: « Quare angelus qui in uia occidere uolebat Moysen, circumcisione infantis pacatus est (cf. *Ex.*, IV, 24–25)? »

[53] *App. V. T. XL*, p. 423, 1: « Non fuit aliud signum quod fieret a Moyse palam Pharaoni nisi serpens (cf. *Ex.*, VII, 10)? — Qui hoc reprehensibile putat, dicat quid aliud fieri debuerit, qui et terrorem incuteret, non tamen obesset, per id quod stupore quodam ad nocendum tardior est. Si enim leonem aut ursum aut aliud tale, quo modo euaderent qui aderant? » D'après la n. 15 ci-dessus, les prodiges opérés par Moïse excitaient la critique de philosophes païens.

[54] *Quaest. XX*, p. 46, 14: « Quid est quod dicit: *Panem angelorum mandu-*

Les livres historiques contiennent d'autres épisodes scandaleux: tandis que le Dieu de la *Genèse* empêchait Abraham d'immoler son fils, voici que, dans le livre des *Juges*, il accepte le sang de la fille de Jephté, immolée en exécution d'un voeu par son père. Dieu aime-t-il donc le sang humain [55]? Et pourquoi, tandis qu'au premier livre des *Rois* Saül pécheur ne peut obtenir son pardon, David pécheur l'obtient-il au second livre [56]? L'on utilisait en faveur de la magie l'épisode de la Pythonisse d'Endor qui évoqua Samuel [57].

Quant aux livres sapientiaux, leur moralité était a priori rendue suspecte en raison de la remarque suivante: « Pourquoi Salomon eut-il l'esprit de sagesse, alors qu'il n'eut pas une vie pure. Il aimait beaucoup les femmes et par conséquent était un pécheur » [58]. En fait de sagesse, l'on ne découvrait chez lui que contradictions internes ou contradictions avec le reste des Écritures. Comment concilier la parole de Salomon: « Justifie ton âme avant ta mort » et celle du

---

cauit homo (cf. *Ex.*, XVI, 14–15), cum angeli non egeant cibo, quippe cum sint natura simplices et potentia spiritali uigentes? » Cf. F. Cumont, *Les anges du paganisme romain*, dans *Revue de l'Histoire des religions*, t. LXXII, 1915, p. 159–182.

[55] *Quaest. XLIII*, p. 69, 20: « Cum sciamus Abraham prohibitum a Deo ne filium suum immolaret (cf. *Gen.*, XXII, 12), quare Iephtae, cum filiam suam libaret, non est prohibitus, sed humano sanguine Deo uotum exsoluit (cf. *Iudd.*, XI, 39)? »

[56] *Quaest. XVIII*, p. 44, 20: « Quare Saül peccans petit orari pro se, ut ignosceretur ei, et inpetrare non potuit (cf. *I Reg.*, XV, 24–31), Dauid autem peccans postulauit et ueniam consecutus est (*II Reg.*, XII, 13)? »

[57] *Quaest. XXVII*, p. 54, 1: « An Pithonissa Samuhel excitauerit et ipse ab ea uisus sit et locutus sit ad Saül, quae historiae refert in libro Regnorum (cf. *I Reg.*, XXVIII, 7–20)? — Indignum facinus aestimo, si secundum uerba historiae commodetur adsensus. Qui enim fieri poterat, ut arte magica adtraheretur uir et natiuitate sanctus et uitae operibus iustus? Aut, si non adtractus est, consensit? Quod utrumque de uiro iusto credere aduersum est . . . Porro autem hoc est praestigium Satanae, quo ut plurimos fallat, etiam bonos in potestate se habere confingit . . .; 3, p. 55, 4: « Sed si quis propter historiam et ea quae uerbis expressa sunt putet non praetermittenda, ne ratio historiae inanis sit, recte faciet quidem, si tamen minime istud ad ueri rapiat rationem, sed ad uisum et intellectum ».

[58] *App. V. T.* XLIX, p. 428, 7: « Cur Salomon spiritum sapientiae habuit (cf. *III Reg.*, III, 12), cum uitam mundam non habuit; ualde enim mulieribus delectabatur ac per hoc peccabat (cf. *III Reg.*, XI, 1; 3). »

Psaume: « Tout vivant ne sera pas justifié aux yeux de Dieu »[59]? La parole des *Proverbes:* « Le juste est le premier à s'accuser lui-même » contient un cercle vicieux: comment est-il juste s'il est pécheur[60]? Quant au *Proverbe:* « Le riche et le pauvre se rencontrent. Dieu est l'auteur de l'un comme de l'autre », il contredit le verset de saint Paul: « Dieu ne fait pas acception de personnes »[61]. Salomon dit encore: « Les années des impies seront abrégées »; mais l'on ne voit pas les chrétiens vivre plus vieux que les païens[62]. Bien plus, il se réfute lui-même: « Dieu n'a pas fait la mort »; mais ailleurs: « Les biens et les maux, la vie et la mort, la pauvreté et l'honnêteté viennent de Dieu »[63]. De même, selon le Psalmiste, le cheval et le mulet n'ont pas l'intelligence; a fortiori, donc, la terre privée de sentiment; comment est-il dit, au livre de Daniel, que la terre bénit Dieu[64]?

Certaines paroles de Salomon sont purement et simplement inintelligibles: « L'espérance luit dans les ténèbres; mieux vaut un chien qu'un lion mort »[65]. Une semblable obscurité se retrouve dans les Livres Prophétiques. Tels ces versets d'Isaïe: « Réjouis-toi, stérile qui n'enfantes pas; éclate de joie et écrie-toi, toi qui n'ac-

---

[59] *Quaest. XXII*, p. 48, 17: « Quid est ut dicat Salomon: *Iustifica animam tuam ante obitum tuum* (*Eccli.*, XIV, 16–17), et in Psalmo: « *Non iustificabitur*, ait, *in conspectu Dei omnis homo uiuens* (*Ps.* CXLII, 2) ».

[60] *Quaest. XXX*, p. 57, 20: « In Prouerbiis: *Iustus*, ait, *sui accusator est in primordio sermonis* (*Prov.*, XVIII, 17). Quo modo iustus, si peccator? »

[61] *Quaest. XXXII*, p. 60, 10: « Legimus apud Solomonem: *Diues et pauper obuiauerunt; fecit autem ambos Deus* (*Prov.*, XXII, 2). Quo modo ergo: *Personarum acceptio non est apud Deum* (*Rom.*, II, 11)? — Longe absit a fidelium mentibus haec impietatis adsertio . . . Contemnendi plane sunt, sed corruptores morum et sacrilegi in legem Dei ».

[62] *Quaest. XXXIII*, p. 61, 15: « Solomon: *Anni*, inquit, *impiorum minuentur* (*Prov.*, X, 27), cum uideamus impios aliquantos longaeuos. — . . . Gentiles autem non habentur in numero uiuorum. »

[63] *Quaest. XXXIV*, p. 62, 3: « Apud Solomonem: *Deus*, inquit, *mortem non fecit* (*Sap.*, I, 13), et alio loco: *Bona et mala, uita et mors, paupertas et honestas a Deo sunt* (*Eccli.*, XI, 14) ».

[64] *Quaest. XXXVIII*, p. 65, 21: « Si equus et mulus non habent intellectum (cf. *Ps.* XXXI, 9), quanto magis terra res sine sensu? Quid est ergo ut dicatur terra benedicere Deum (cf. *Dan.*, III, 74)? »

[65] *Quaest. XXXIX*, p. 66, 10: « Quid est quod legitur in Solomone: *Spes est*, inquit, *in tenebris; melior est canis leone mortuo* (*Eccle.* IX, 4)? »

couches pas; car les fils de la délaissée sont plus nombreux que ceux de la femme qui possède un mari »[66]. Telle aussi la parole d'Ézéchiel: « La mort a été envoyée sur Jacob et elle est tombée sur Israël »: pure absurdité, car Israël est le nom de Jacob[67]. Au surplus, les prophéties ne se réalisent pas: « L'âme du pécheur mourra », dit Ézéchiel; mais le pécheur Achar n'est pas tué dans la bataille: ce sont trente-six hommes de ses troupes qui périssent à sa place[68].

En ce qui concerne le Nouveau Testament, la théorie d'ensemble, nous l'avons vu, assurait que le miracle est chose impossible: par suite, les prétendus miracles de Jésus ne sont qu'opérations magiques faites avec le concours de divinités[69]. L'on exploite longuement les discordances entre évangélistes: pourquoi quatre narrateurs et quatre volumes différents[70]? Dès le début, les généalogies sont erronées: Matthieu nomme le père de Joseph: Jacob; mais Luc le nomme: Héli. Rare maladresse (*imperite*): Joseph est décrit comme ayant deux pères; l'on ignore en tous cas qui est son père véritable[71]. De plus, il existe dix-sept générations de David à la captivité de Babylone; or Matthieu en indique quatorze, oublie Ochodias, son

---

[66] *Quaest. XL*, p. 66, 23: « Quid est quod dicit profeta: *Laetare sterilis, quae non paris, abrumpe et exclama, quae non parturis, quia multi filii desertae magis quam eius quae habet uirum* (*Esai.*, LIV, 1) ».

[67] *Quaest. XXXVII*, p. 64, 18: « Quid est ut missa mors in Iacob uenerit in Israël (cf. *Ezech.*, IX, 7), cum Iacob ipse dictus sit Israhel? »

[68] *Quaest. XXXVI*, p. 64, 1: « Si *anima quae peccat ipsa morietur* (*Ezech.*, XVIII, 20), quid est ut Achar filius Charmi peccauerit et XXXVI uiri occisi sunt in causa eius (cf. *Ios.*, VII, 1, 5) ». Sur le grief relatif aux prophéties non réalisées, cf. chez Augustin, mon *art. cit.*, p. 153, n. 23–25.

[69] Voir ci-dessus, n. 25.

[70] *App. N. T.* III, p. 430, 4: « Cur facta et dicta dominica quattuor uoluminibus et a quattuor scriptoribus sunt in scripturam digesta? . . . — Si qua uidentur in uerbis contraria, sensu tamen non discrepant ». Sur le grief selon lequel Jésus est connu, non par ses propres écrits, mais par les évangélistes, cf. chez Augustin, mon *art. cit.*, p. 154, n. 26.

[71] *Quaest. LVI*, p. 101, 1: « Quare in Matheo pater Iosef Iacob scribitur (cf. *Mat.*, I, 16) et in Luca Heli (cf. *Luc.* III, 23), ut aut duos patres habere *inperite* descriptus sit aut certe, qui uere pater eius sit, nesciatur? ». Sur l'*imperitia* des chrétiens et des Evangélistes en particulier, cf. chez Arnobe, I, 58, p. 53, 7 et chez Augustin, mon *art. cit.*, p. 151, n. 9. Jésus lui-même est taxé d'*imperitia* chez Ambrosiaster, ci-dessous, n. 82.

fils Joas et son petit-fils Amessias [72]. Pourquoi Matthieu écrit-il: « Généalogie de Jésus-Christ fils de David» alors qu'Abraham, et non David, vient en premier dans sa liste [73]? Pourquoi, alors qu'il y a quarante et une générations, voit-on l'évangéliste en compter quarante-deux: « Trois fois quatorze ne font-ils pas quarante-deux? » [74]

Marie est attaquée sans retenue: Qu'est-ce qui prouve qu'elle est de la tribu et de la semence de David [75]? L'enfantement virginal est rejeté, bien entendu, du fait de son caractère miraculeux [76]. La date du vingt-cinq décembre n'a rien de rationnel [77]. Du *Pro-*

---

[72] *Quaest. LXXXV*, p. 146, 1: « Quid est ut, cum constet a Dauid ad transmigrationem Babylonis septem et decem esse generationes (cf. *I Par.*, III, 10 et suiv.), euangelista quattuordecim dicat (cf. *Mat.*, I, 17), praetermisso Ochodia, qui post Ioram est filium Iosaphat, et Ioas filio Ochodiae et Amessia filio Ioas? »

[73] *App. N. T.* V, p. 431, 10: « Quare Matheus euangelium Christi describens dicit: *Liber generationis Iesu Christi filii Dauid* (*Mat.*, I, 1), cum prior sit Abraham? » La question suivante: « Quid est ut generationes omnes in tres partes diuideret supra dictus Matheus apostolus? » est peut-être aussi d'origine païenne; mais ce n'est pas certain.

[74] *App. N. T.* VII, p. 432, 21: « Quare, cum quadraginta et una sint generationes, euangelista quadraginta et duas numerasse uidetur? Ter enim quattuordecim quid faciunt nisi quadraginta duas? » Cette multiplication se retrouve mot-à-mot chez Augustin. *Sermo* LI, 8, 12, P. L. t. XXXVIII, 339; cf. *De consensu euangelistarum*, II, 4, 10, *C.S.E.L.*, t. XLIII, p. 92, 6.

[75] *Quaest.* LXXXVI, p. 143, 4: « Quid est quod probet Mariam matrem Domini ex tribu et semine esse Dauid (cf. *Luc.*, I, 32)? »

[76] Voir ci-dessus, n. 15, 19, 20.

[77] *Quaest. LIII*, p. 99, 1: « Si omnia ratione facta sunt, quid est ut octauo kal. Ianuarias Saluator natus dicatur? — Nemo sic poterit hebetari, ut neget omnia facere Deum cum ratione . . . Tum nasci homo uoluit ad deminutionem humani generis augmentandam in Deum, quando ex magna deminutione lux, quae dies est, crementum incipit accipere, ut tempus natiuitatis eius rationi congruat doctrinae diuinae, quae ex umbra mortis homines coepit multiplicare ad uitam ». B. Botte, *Les origines de la fête de Noël et de l'Epiphanie*, Louvain, 1932, p. 91, écrit donc à tort, à propos du *De Solstitiis* faussement attribué à Jean Chrysostome: «Le traité vise évidemment à justifier la date du 25 décembre et à promouvoir la fête de Noël. Or, dès la seconde de moitié du IVe siècle, une apologie de ce genre est tout à fait superflue à Rome.» L'Ambrosiaster montre qu'une telle apologie était au contraire utile à Rome à cette date; cf. sur ce traité, H. Stern, *Le Calendrier de 354*, Paris, 1953, p. 108 et 253–255.

verbe : « La sagesse s'est bâti sa maison », il devrait suivre que Jésus, s'il est Sagesse, n'est pas né par l'effet du Saint-Esprit, mais s'est incarné tout seul [78]. Une étoile indique d'ordinaire la naissance d'un roi temporel ; mais Jésus n'a jamais régné réellement sur les Juifs [79]. Matthieu dit que Jean-Baptiste a survécu à Hérode, et un peu plus loin qu'Hérode a tué Jean-Baptiste [80].

L'épisode du baptême de Jésus est plein de contradictions aussi. Selon l'évangile johannique, le Baptiste ne connaît pas le Christ avant le baptême ; mais selon Matthieu il le connaît, puisque son premier mouvement est de lui refuser le baptême, vu ce qu'il est. Ou bien, donc, il a feint de ne pas le connaître alors qu'il le connaissait, ou bien il s'est trompé en croyant le reconnaître, ou l'un des deux évangélistes ment [81]. Et comment Jean-Baptiste, après avoir rendu témoignage au Sauveur, a-t-il douté en lui faisant dire par le truchement de ses disciples : « Est-ce toi qui dois venir ou devons-nous en attendre un autre ? Ou bien Jean a eu raison de douter du Christ, ou bien celui-ci a fait preuve de sottise en faisant l'éloge de cet homme qui doutait à tort et le calomniait [82]. De plus, à

---

[78] *Quaest.* LII, p. 98, 10 : « Si de Spiritu sancto natus est Christus, id est ex effectu eius ex Maria caro factus, cur dictum est : *Sapientia* — quae utique Christus est — *aedificauit sibi domum* (*Prov.*, IX, 1) » ?

[79] *Quaest. LXIII*, p. 111, 14 : « Qua ratione magi Chaldaei per stellae apparentiam Christum regem Iudaeorum natum intellexerunt (cf. *Mat.*, II, 2), cum stella indice temporalis rex soleat designari ? » La réfutation de cette objection se termine, p. 112, 2 : « Quod quidem factum contra inimicos religionis est ; inde enim testimonium accepit, unde solet improbari ; astrologi enim inimici sunt ueritatis ». Sur les arguments des *mathematici* relatifs à la naissance astrologique du Christ, cf. chez Augustin, mon *art. cit.*, p. 159, n. 51–53.

[80] *App. N. T.* XLV, p. 442, 22 : « Quid est quod superius Herodem mortuum legimus (cf. *Mat.*, II, 19), infra autem et post multos annos Herodem Iohannem occidisse (cf. *Mat.*, XIV, 10), cum superius mortuo Herode Iohannes superuixerit ». Argument analogue chez Augustin, *De cons. euang.* II, 7, 20, p. 117.

[81] *Quaest. LVIII*, p. 104, 9 : « Qua ratione negat se Iohannes Christum scisse ante baptismum (cf. *Ioh.*, I, 31 ; 33), cum uenienti ei ad baptismum dicat : *Ego a te debeo baptizari et tu uenis ad me* (*Mat.*, III, 14) ? Quo modo ignorabat eum, quem prohibuit, humilians se ei ? — Tanta sanctitate praeditus est etiam ab incunabulis Iohannes, ut nec falli nec fallere credatur . . . » Cf. chez Augustin, *De cons. euang.* II, 15, 32, p. 133, 3.

[82] *App. N. T.* LV, p. 448, 17 : « Quid est ut, cum prius Johannes Baptista

quoi sert le baptême de Jésus, puisqu'il est saint et dénommé Christ dès sa naissance? Le baptême n'a de sens que pour purifier du péché [83]. Dira-t-on qu'il a été baptisé pour que l'on suive son exemple? Pourquoi donc a-t-il été circoncis, alors qu'il a détourné autrui de la circoncision [84]? Et s'il est Fils de Dieu dès sa naissance, comment Dieu déclare-t-il après son baptême: « Tu es mon fils; je t'ai engendré *aujourd'hui* » [85]? S'il a été proclamé Fils de Dieu dès sa naissance, comment, après le baptême, le tentateur doute-t-il s'il est Fils de Dieu [86]? Jésus ne répond au diable que par des exemples de la Loi: il aurait dû employer des moyens plus efficaces [87]. Selon Matthieu, il jeûna quarante jours, puis eut faim. Cela allait sans dire; n'importe qui aurait eu faim à ce régime [88].

La conduite de Jésus, pendant le temps de sa prédication, est d'un faible, non d'un Dieu; car elle manque de cohérence. Pourquoi ne paie-t-il le didrachme que pour lui et pour Pierre, non pour les

testimonium perhibuerit Saluatori (cf. *Ioh.*, I, 32), postea dubitauerit dicens per discipulos suos: *Tu es qui uenturus es, an alium expectamus* (*Mat.* XI, 3; *Luc.* VII, 19)? — Qui Iohannem putant dubitasse, detrahunt Saluatori. Aut enim recte illum asserunt dubitasse aut certe inperitiae arguunt Saluatorem, quia, sicut putant, male de se sentientem laudauit (cf. *Mat.*, XI, 11; *Luc.* VII, 28)». Même objection, moins développée, *App. N. T.* XLII, p. 441, 20: « Iohannes ad Dominum: *Tu es qui uenturus es, an alium expectamus?* »

[83] *Quaest. XLIX*, p. 95, 11: « Cur Saluator, cum sanctus natus sit et Christus Dominus in ipsa natiuitate appellatus (cf. *Luc.* II, 11), baptizatus est (cf. *Mat.*, III, 16), cum baptismum purificationis sit et peccati? »

[84] *Quaest. L*, p. 96, 21: « Si ideo Saluator baptizatus est, ut exemplo esset, quare circumcisus ceteros prohibuit circumcidi? »

[85] *Quaest. LIV*, p. 99, 12: « Si ex semine Dauid Christus filius Deo factus est secundum carnem (cf. *Rom.*, I, 3), hoc est natus iam filius Dei est in utroque, quia sanctus natus est, quo modo ergo, postquam baptizatus est, dictum ei a Domino Deo est: *Tu* es *filius meus, ego hodie genui te* (*Ps.*, II, 7 = *Luc.* III, 22)? »

[86] *App. N. T.* XXVIII, p. 437, 15: « Manifestum quia natus Saluator Dei filius et Christus appellatus est (cf. *Marc*, I, 1; *Luc.* II, 11): cur ergo post baptismum accessit ad eum temptator dicens: *Si filius Dei es* (*Mat.*, IV, 3) et reliqua? »

[87] *App. N. T.* XXIX, p. 438, 5: « Cur Saluator temptanti se diabolo non aliter quam exemplis legis resistit (*Mat.*, IV, 4, 7, 10)? » Sur la critique porphyrienne relative à l'épisode de la tentation, cf. Labriolle, *op. cit.*, p. 268.

[88] *App. N. T.* XVII, p. 434, 1: « Ut quid Saluator post baptismum XL diebus ieiunauit et postea esuriit (cf. *Mat.*, IV, 2)? Qui enim XL diebus ieiunauit, potuit iam non esurire? »

autres Apôtres, alors que ceux-ci avaient quitté tous leurs biens pour le suivre [89]? Pourquoi refuse-t-il d'abord toute pitié à l'étrangère cananéenne, mais ne refuse-t-il pas de rendre la santé au centurion, étranger lui aussi, et au lépreux, qu'il déclare lui-même être étranger [90]? Pourquoi guérit-il d'ordinaire les malades par une formule orale, mais mélange-t-il de la boue et de la salive pour rendre la vue à un aveugle [91]? Pourquoi, au moment de faire un miracle étonnant et inouï, la résurrection de Lazare, pleure-t-il et cherche-t-il où celui-ci était placé, comme un homme qui ne sait pas [92]? Au jardin des oliviers, il fait préparer une épée, puis interdit de s'en servir [93]. Le premier ordre était inutile s'il avait pouvoir de faire des miracles; de plus, il contredit l'ordre par lequel Jésus avait interdit précédemment de prendre, pour la route, même un simple bâton [94].

Les Évangélistes n'ont pu celer qu'il manquait de puissance. Selon le récit de Marc, Jésus veut rester caché dans une maison, mais ne peut empêcher qu'on le découvre; sa volonté fut donc mise

---

[89] *Quaest. LXXIX*, p. 133, 17: « Cur Saluator pro se tantum et Petro didragmam soluit (cf. *Mat.*, XVII, 26), non et pro ceteris Apostolis, quippe cum omnes eum secuti sunt derelictis omnibus suis (cf. *Luc.* V, 11; 28)? »

[90] *App. N. T.* XXXIII, p. 439, 16: « Quid est ut Saluator mulieri alienigenae, id est Chananaeae, inter initia misericordiam denegaret (cf. *Mat.*, XV, 24), cum et centurioni alienigenae (cf. *Luc.* VII, 10) et leproso, quem ipse Iesus alienigenam dixit (cf. *Luc.* XVII, 14; 18), beneficium impertiendae salutis non negauerit? »

[91] *App. N. T.* XLIII, p. 442, 1: « Quid est ut, cum Saluator omnes prope uerbo curasset, caeco tamen per lutum de sputo factum oculos reformasset (cf. *Ioh.*, IX, 6–7)? »

[92] *App. N. T.* XLIV, p. 442, 12: « Quid est ut admirabilem et incognitam uirtutem facturus, Lazarum scilicet a mortuis resuscitaturus, fleret aut locum, ubi positus erat, quasi ignarus quaereret (cf. *Ioh.*, XI, 34–35)? »

[93] *Quaest. CIV*, 1, p. 228, 4 (à propos de *Luc.* XXII, 36 = *Mat.*, XXVI, 52): « Ut quid parari iussit, qui prohibuit percuti, reum etiam mortis designans eum, qui percusserit gladio, cum non utique iniuste uideatur apostolus percussisse? » Cf. chez Augustin, *De cons. euang.* III, 5, 17, p. 288, 3.

[94] *Quaest. CIV*, 2, p. 228, 10: « Si singula membra inspicias causae, cuius uis patefieri rationem, inuenies et alia quae requiras his dictis: quid enim opus erat, ut hic, qui spiritali fretus erat uirtute, gladios iuberet parari carnales et, qui prius in uia iusserit nec peram ferri nec pecuniam nec uirgam (cf. *Luc.* X, 4 = *Mat.*, X, 9–10), nunc iuberet haberi, quae prius prohibuit? » Cf. chez Augustin, *De cons. euang.* II, 30, 71, p. 175, 8.

en échec [95]. De même, il manque de constance lorsqu'il déclare qu'il ne montera pas à la fête des Tabernacles, puis y monte cependant [96]. Il déclare en principe que nul ne peut être son disciple s'il ne quitte tous ses biens; mais l'on apprend que son disciple Joseph d'Arimathie était riche, ainsi que Zachée, le centurion Corneille et les saintes femmes [97].

L'on fait valoir aussi que sa prédication manque de clarté et de cohésion. Pourquoi appelle-t-il ses disciples « fils du tonnerre »? Le tonnerre n'est que le produit d'un choc entre deux nuages [98]. Jésus est encore obscur lorsqu'il affirme que l'Esprit viendra convaincre le monde au sujet du péché, de la justice, du jugement: aucune explication à ce sujet [99]. Surtout, il se contredit souvent:

---

[95] *Quaest.* LXXIII, p. 125, 5: « Quid est quod inter cetera dicit Marcus euangelista de Christo: *Intrans*, inquit, *in domum uoluit neminem scire et non potuit latere* (*Marc.* VII, 24)? Si ergo uoluit et non potuit, infirmata uoluntas eius uidetur. — Impossibile prorsus est ut Saluatoris uoluntas non impleatur . . . »

[96] *Quaest. LXXIV*, p. 126, 12: « Legitur in euangelio Iohannis quod, cum negasset se Saluator ascendere ad diem festum, ascendit (cf. *Ioh.*, VII, 8; 14). Hoc inconstantis esse uidetur. — Semper breuiata propositione sensum occultas. Nam hoc quod in quaestionem uocas tunc factum est, quando in Galilaea positus . . . Quid uidetur contrarium, quando non tunc ascendit quando negauit, sed ascendit postea . . . » Cf. chez Augustin, *Sermo* CXXXIII, 2, *P. L.* t. XXXVIII, 737.

[97] *App. N. T.* LXIX, p. 463, 1: « Saluator ait: *Qui non reliquerit omnia sua*, id est domum et agrum et cetera, *non potest meus discipulus esse* (*Luc.* XIV, 33), et contra euangelista: « *Venit*, inquit, *Ioseph ab Arimathia, homo diues, qui et ipse discipulus erat Iesu, expectans regnum Dei* (*Mat.*, XXVII, 57; cf. *Luc.* XXIII, 51). Quid est ut euangelista profiteatur discipulum eum, quem Saluator negauit? Nam et Zacheus diues erat et Cornelius centurio diues et mulieres, quae illi ministrabant de facultatibus suis (cf. *Luc.* VIII, 3). »

[98] *App. N. T.* XXIII, p. 437, 3: « Cur Saluator discipulos suos filios tonitrui appellauit (cf. *Marc.* III, 17), qui plus magis uideantur filii Dei dici? Tonitrua enim dicuntur collisione nubium fieri. » Cette allusion à une *physica ratio* décèle, me semble-t-il l'origine païenne de l'objection, car cf. ci-dessus, n. 13 et suiv.

[99] *Quaest. LXXXIX*, p. 149, 4: « Saluator inter cetera dicit de Spiritu sancto quod: *Veniens*, inquit, *ille arguet mundum de peccato et de iustitia et de iudicio . . . quia princeps mundi huius iudicatus est* (*Ioh.*, XVI, 8–11). Causam quidem uidetur dixisse arguendi mundi, sed indiget explanatione. »

« Il nous prescrit d'être ennemis du diable ; comment donc dit-il dans l'évangile : 'Accorde-toi au plus tôt avec ton adversaire' ; qui est l'Adversaire de l'homme, sinon le diable » [100] ?

Le message de Jésus ne s'accorde pas non plus avec les autres textes de l'Écriture : « Je ne prie pas pour le monde », dit Jésus ; mais saint Jean : « Nous avons Jésus-Christ pour avocat auprès du Père, non seulement pour nos péchés, mais pour ceux du monde entier » [101]. Le précepte selon lequel il faut toujours prier pour ses ennemis ne concorde pas avec l'attitude des saints de l'*Apocalypse*, qui réclament vengeance parce qu'on les a mis à mort [102]. Le précepte : « Priez pour que votre fuite n'ait pas lieu en hiver ou un samedi » n'a pas de sens puisque, d'après un autre passage, le temps de la persécution par l'Antéchrist est fixé d'avance [103]. La prière du crucifié : « Père, pardonne-leur ; ils ne savent ce qu'ils font » est déraisonnable ; car un ignorant n'est pas coupable ; il n'y a donc pas lieu de pardonner à des innocents [104].

Il est inconcevable que Jésus ait permis qu'on le crucifie : il est

---

[100] *Quaest.* LXX, p. 122, 1 : « Dominus certe inimicos nos diabolo fieri praecepit (cf. *Mat.*, XIII, 39) : Quid ergo est ut in euangelio dicat : *Esto consentiens aduersario tuo* (*Mat.*, V, 25) ? Quis est aduersarius hominis nisi diabolus ? »

[101] *App. N. T.* LXXVII, p. 470, 19 : « Cum Saluator dicat : *Ego pro eis rogo, quos mihi dedisti, non pro mundo rogo* (*Ioh.*, XVII, 9), Iohannes apostolus contra : *Habemus*, inquit, *aduocatum apud Patrem, deprecatorem pro peccatis nostris, et non solum pro nostris, sed pro uniuerso mundo* (*I Ioh.*, II, 1–2). Hoc contrarium uidetur ».

[102] *Quaest. LXVIII*, p. 117, 11 : « Orandum utique pro inimicis nostris Dominus docuit (cf. *Mat.*, V, 44 ; *Luc.* VI, 28) : quid est ut contra animae occisorum ulcisci se petant de Deo postulantes uindictam (cf. *Apoc.*, VI, 10) ? »

[103] *App. N. T.* LXII, p. 457, 17 : « Quare Saluator : *Orate*, ait, *ne fiat fuga uestra hieme uel sabbato* (*Mat.*, XXIV, 20), cum tempus persecutionis huius differri non possit, dicente Apostolo : « *Qui* (= l'Antéchrist) *reuelabitur suo tempore* (*II Thess.*, II, 6 ; 8), et in Actis Apostolorum : « *Definiens*, inquit, *tempora et terminos habitationis eorum* (*Act.*, XVII, 26) ? Et cur hieme fugere uel sabbato non liceat ? » Cf. chez Augustin, *De cons. euang.* II, 77, 151, p. 256, 1.

[104] *Quaest. LXVII*, p. 117, 1 : « Quid est quod in cruce positus Saluator ait : *Pater, ignosce illis ; non enim sciunt quid faciunt* (*Luc.* XXIII, 34). Si nesciunt, quid est quod ignoscitur, maxime cum dicat rex Abimelec ad Deum : *Numquid gentem ignorantem perdes* (*Gen.*, XX, 4) ? »

mort malgré lui [105]; la crucifixion est un opprobre [106]; elle a eu lieu à la troisième heure selon Marc, à la sixième selon les autres évangélistes [107]; les signes merveilleux qui l'accompagnent ne concordent pas avec ce qui était prédit [108]. Matthieu dit Jésus ressuscité après trois jours et trois nuits, et le compare à Jonas dans le ventre du monstre; mais, outre que l'épisode de Jonas est ridicule [109], le compte est erroné [110]. Pourquoi Jésus ressuscité interdit-il à Marie de le toucher, alors qu'il autorisa d'autres femmes à le toucher et à l'adorer [111]? Les femmes et les disciples le voient apparaître à Jérusalem; mais il avait prédit qu'il apparaîtrait en Galilée [112].

---

[105] *Quaest. CXIV*, 21 (= *Aduersus paganos*), p. 312, 23: « Quare autem cruci figi se permiserit cognatis, mysterium reseruandum est . . . Non ergo coactus est mori » (réfutation par Ambrosiaster).

[106] *Ibid.*, CXIV, 23, p. 313, 21: « Si obprobrium est mors Christi, quare terrori est? »

[107] *Quaest. LXV*, p. 114, 7: « Si uno ore et ratione euangelistae locuti sunt, quo modo factum est ut tribus dicentibus, id est Matheo, Luca et Iohanne, quia sexta hora cruci fixus est Dominus (cf. *Mat.*, XXVII, 45; *Luc.* XXIII, 44; *Ioh.*, XIX, 14), Marcus e diuerso tertia hora cruci fixum dicat Saluatorem (cf. *Marc.* XV, 25)? . . . — Discordare ergo se passus in uerbo est, ut doceret tertia hora coeptum esse, quod sexta hora impletum est, non legibus, sed persistente maliuolentia Iudaeorum ». Cf. chez Augustin, *De cons. euang.* III, 13, 40–50, p. 323, 22; 327, 4; 332, 14; 335, 11; 338, 6.

[108] Nous n'avons pas le libellé de la *Quaestio CV*, p. 230, 12, mais nous pouvons le conjecturer d'après le titre de la réponse: « Conuenire euangelium cum profetia ». Sur les ténèbres qui accompagnent la crucifixion, cf. chez Arnobe, I, 53, p. 49, 15.

[109] Voir ci-dessus, n. 20.

[110] *Quaest. LXIV*, p. 112, 6: « Quo modo probatur post tres dies et noctes resurrexisse ex mortuis Saluatorem (cf. *Mat.*, XII, 40)? — In hac causa, si numerum per ordinem dierum et noctium requiris, effectum intelligentiae non habebis . . . Quod si cui adhuc forte uidetur esse contrarium, diligenter aduertat, ne incipiat illud durius aestimare . . . » Cf. chez Augustin, *De cons. euang.* III, 24, 66, p. 357, 7.

[111] *App. N. T.* LXX, p. 463, 20: « Quid est ut Saluator dicat Mariae uolenti se tangere causa gaudii: *Noli me tangere; nondum enim ascendi ad Patrem* (*Ioh.*, XX, 17), cum legatur a ceteris mulieribus et tactus et adoratus ». Cf. chez Augustin, *Sermo* CCXLIII, 1, 1, *P. L.* t. XXXVIII, 1143; cf. 1148, 1151, 1154.

[112] *App. N. T.* LXXXI, p. 475, 8: « Saluator, cum se passurum diceret et post tertium diem resurrecturum, adiecit: '*Et postquam resurrexero, praecedam uos in Galilaeam; ibi me uidebitis* (*Mat.*, XXVI, 32). Et angelus

Ambrosiaster, qui a longuement commenté les *Épîtres* de saint Paul, nous rapporte diverses critiques dirigées contre la personne et l'oeuvre de l'Apôtre. L'on raille l'épisode narré par les *Actes :* Paul obligé de fuir dans une corbeille. Le procédé manque de dignité pour un tel héros : il aurait dû être délivré par le secours de Dieu [113]. Le ravissement au troisième ciel, dont il se vante, n'a rien de remarquable : ce ciel n'est pas le séjour de la divinité, mais seulement le cercle de la lune [114]. Lorsqu'il dit qu'il s'est fait tout à tous, il donne la mesure de son talent d'adulateur et d'hypocrite [115]. De plus, il est pleutre et inconséquent : il reproche à Pierre d'avoir évité de manger avec les païens par crainte des partisans de la circoncision ; mais lui-même, par crainte des Juifs, circoncit le grec Timothée, alors qu'il réprouve en principe cette pratique [116].

Il se contredit lui-même : il reproche aux païens d'être soumis aux éléments du monde ; mais il ajoute : « Nous aussi, nous étions esclaves sous les éléments de ce monde » ; dès lors, en quoi les Juifs différaient-ils des païens [117] ? Surtout, il contredit les autres Apôtres

---

similiter (cf. *Mat.*, XXVIII, 7). Cum inueniatur a mulieribus et a discipulis suis uisus in Hierusalem (cf. *Mat.* XXVIII, 9 ; *Luc.* XXIV, 15). — Verba saluatoris retractare infidelis est, sed te uideo non de uerbis saluatoris dubitare, sed sensum requirere, quare, cum Hierosolymis post passionem uisus sit, dixit se in Galilaea ab his uideri ».

[113] *In Epist. II ad Cor.*, XII, 1, *P. L.*, t. XVII, 348 A : « Factum est ut a discipulis per fenestram per murum demissus effugeret (cf. *Act.*, IX, 25). Quod quidam indigne factum dicunt, quia non Dei auxilio liberatus est ».

[114] *Ibid.*, XII, 2, *P. L.*, t. XVII, 348 C : « Et forte quibusdam uideatur non magnum esse, si homo Christi raptus est usque ad tertium coelum, cum in tertio circulo dicatur luna esse. »

[115] *App. N. T.* XLVIII, p. 443, 15 : « Cur Apostolus omnibus omnia se factum dicit (*I Cor.*, IX, 22), quod factum adulatoris uidetur et hypocritae ? »

[116] *App. N. T.* LX, p. 453, 14 : « Cur Apostolus Paulus Petrum coapostolum suum reprehendit, quod *timens eos, qui erant ex circumcisione, subtrahebat se* Gentilibus (*Gal.*, II, 12), cum et ipse timens eos, qui erant ex circumcisione, *accipiens circumcidit* Timotheum (*Act.*, XVI, 3), quod fieri prohibebat, et ipse ergo reprehendendus est ? — Incredibile est tantum apostolum in eo alterum reprehendisse, in quo se sciret succubuisse. Hoc a tam magno uiro factum non est fas credere, quia his conpetit, qui carnaliter uiuunt. »

[117] *Quaest. LXXXII*, p. 139, 5 : « Paganos elementis esse subiectos nulli dubium est : quid est ergo quod Apostolus dicit : *Eramus et nos sub elementis huius mundi seruientes* (*Gal.*, IV, 3) ? Si itaque et Iudaei elementis erant

ou disciples. Selon Marc, les démons reconnaissaient et confessaient Jésus: Paul dit exactement le contraire [118]. Pierre proclame que le Christ est mort pour nous: selon Paul, il est mort aussi pour son propre avantage, puisque Dieu aurait récompensé son obéissance en lui donnant un nom qui dépasse tout nom: « S'il en est ainsi, il sera clair que le Christ était imparfait, puisque ses oeuvres lui ont valu cette promotion » [119]. Ailleurs, il est vrai, Paul convient que le Christ est mort pour tous; mais c'est contredire Matthieu, selon lequel le Christ est mort seulement pour beaucoup d'hommes [120].

On lit dans l'*Épître aux Galates:* « Je m'étonne que si vite vous vous laissiez détourner de celui qui vous a appelés en la grâce de Jésus-Christ, pour passer à un autre évangile; non qu'il y en ait un autre »; c'est incohérent [121]; de même lorsque Paul déclare simultanément que personne ne sera justifié par la Loi et que tous ceux qui n'en auront pas respecté chaque précepte seront maudits [122].

---

seruientes, quid differebant a paganis? » La première phrase semble montrer que l'objection est transmise ou remployée par un Chrétien.

[118] *Quaest.* LXVI, p. 115, 16: « Marcus euangelista daemonia cognouisse ait et professa esse Iesum, e contra autem Apostolus principes et potestates huius saeculi negat cognouisse diuinitatem Domini Iesu. Dicit enim inter cetera Marcus: *Sciebant enim ipsum esse* (*Marc.* I, 34). Apostolus uero: *Quem nemo*, inquit, *principum huius saeculi cognouit: si enim cognouissent, numquam Dominum maiestatis cruci fixissent* (*I Cor.*, II, 8). Si daemonia sciebant, quo modo principes ignorabant? » Ambrosiaster conclut sa réfutation, p. 116, 22: « Concordant igitur Scripturae ».

[119] *App. N. T.* XXXIX, p. 441, 1: « Petrus apostolus dicit: *Christus mortuus est pro nobis* (*I Petr.*, II, 21), Paulus uero apostolus asserit, quia et pro se mortuus est: *Factus*, inquit, *oboediens usque ad mortem; propter quod donauit illi Deus nomen, quod est super omne nomen* (*Phil.*, II, 8–9). Quod si ita est, inperfectus uidebitur fuisse, qui per opera sua fecit augmentum. — Filium Dei perfectum natum esse de Deo nemo fidelium ambigit. »

[120] *App. N. T.* LXXII, p. 466, 14: « Apostolus dicit Christum pro omnibus mortuum esse. Sic enim ait: *Ergo omnes mortui sunt et pro omnibus mortuus est* (*II Cor.*, V, 14–15), ipse uero Dominus ait: *Venit Filius hominis dare animam suam redemptionem pro multis* (*Mat.*, XX, 28). Hoc modo contrarium ».

[121] *App. N. T.* LVII, p. 450, 6: « Quid est quod Apostolus dicit Galatis: *Miror quod sic tam cito transferimini ab eo, qui uocauit uos in gratia, in aliud euangelium, quod non est aliud* (*Gal.*, I, 6–7). Si aliud certe est, ipsum non est; si ipsum non est, quo modo non aliud est? »

[122] *App. N. T.* LXVI, p. 459, 21: « Si *in Lege nemo iustificabitur apud*

Et plus loin: « Soyez comme moi, car je suis comme vous »; pur non-sens [123].

Dans la *Première Épître aux Corinthiens*, Paul affirme que tout péché de l'homme, hormis la fornication, est extérieur au corps. Et ceux qui se mutilent, qui recourent au suicide par le fer ou par pendaison [124]? Comment dit-il, en dépit d'un verset de *Psaume* et du livre de *Jonas*, que Dieu ne se soucie pas du bétail [125]? Il prétend que le Christ remettra le royaume à Dieu le Père: or, d'après Daniel et l'ange Gabriel, le royaume du Christ, au contraire, sera sans fin [126].

Deum (*Gal.*, III, 11), quare scriptum est: *Maledictus omnis qui non permanserit in omnibus, quae scripta sunt in libro Legis, ut faciat ea* (*Gal.*, III, 10 = *Deut.*, XXVII, 26). Si ex fide iustificantur homines et non per Legem, ut quid maledictus est qui non impleuit Legem, cum non proficiat ad iustitiam? » Voir aussi *App. N. T.* LXXV, p. 468, 6: « Apostolus legem datam a Moyse sanctam et iustam et bonam et spiritalem appellat (cf. *Rom.*, VII, 12; 14) et alibi dicit: *Lex enim iram operatur* (*Rom.*, IV, 15), et: *Vbi non est lex, nec praeuaricatio.* Sine his enim esse securitas est. — Ipsa dicta conferens satis tibi debueras facere. Nam sic solent dubii facere quaestiones, ut unius dicta et quem fas non est reprehendere repugnantia et inimica quaerantur . . . Et de hoc quod uidetur contrarium sine obstinatione quaerendum erat ».

[123] *App. N. T.* LI, p. 445, 7: « Quare Apostolus Galatis dixit, quos sic reprehendit et arguit per totam epistolam: *Estote*, inquit, *sicut et ego, quia ego sicut uos* (*Gal.*, IV, 12)? Si ergo talem se praestitit quales illi erant, superfluum fuit dicere: *Estote sicut et ego.* Aut forte in quibusdam imitator illorum esse coeperat et in aliquibus uult illos sui imitatores esse? » Cette phrase doit être une tentative de solution par le chrétien qui transmet l'aporie d'origine antichrétienne.

[124] *App. N. T.* LVIII, p. 451, 17: « Cum multa peccata in corpus admitti uideantur — omnis enim qui sibi ex quacumque parte corporis uim intulerit, in corpus utique suum peccat; est enim qui se abscidit, est qui laqueo uitam finiuit, est qui ferrum in se iniecit, — quare Apostolus: *Omne*, inquit, *peccatum, quodcumque fecerit homo, extra corpus est; qui autem fornicatur, in corpus suum peccat* (*I Cor.*, VI, 18). — Inperitum putas fuisse Apostolum aut uim dicti explanari desideras? »

[125] *App. V. T.* XLI, p. 423, 23: « Quid est quod in Psalmo: *Homines*, inquit, *et iumenta saluos facies* (*Ps.* XXXV, 7), et ad Ionam prophetam: *Non parcam*, ait, *ciuitati in qua habitant CXX milia hominum et pecora multa* (*Ion.*, IV, 11), contra autem Apostolus: *Numquid*, ait, *de bobus cura est* Deo (*I Cor.*, IX, 9)? — Quantum ad uerba pertinet, uidetur contrarium . . . »

[126] *App. N. T.* LXXVIII, p. 471, 15: « In euangelio legimus angelum dicere ad Mariam matrem Domini, quod *regni eius*, id est Christi, *non erit finis* (*Luc.*, I, 33). Et Danihel eodum sensu dicit de hoc. Ait enim: *Tunc*

De même, dans la *Seconde aux Corinthiens*, il enseigne que le Christ a péché à notre place; or Isaïe le déclare sans péché [127].

Il défend, dans la *Première aux Thessaloniciens*, de s'affliger sur les morts comme ceux qui n'ont pas d'espérance, mais avoue qu'il aurait été bien triste lui-même si Épaphrodite était mort [128]. Le cas d'Épaphrodite, mentionné dans l'*Épître aux Philippiens*, montre que toutes les prières de Paul ne l'ont pas empêché d'être malade à mourir; preuve que les Apôtres, s'ils se vantent de guérir toute espèce de maladies, ne sont même pas capables de guérir leurs propres malades [129].

Le lien entre le Nouveau Testament et l'Ancien est considéré avec la plus grande défiance. D'abord, les évangélistes commettent des bévues matérielles au sujet de l'Ancien Testament: par exemple, Marc attribue à Isaïe un verset qui est de Malachie [130]. L'attitude

---

exurget regnum aeternum, quod numquam corrumpetur (*Dan.*, II, 44). Contra Apostolus de Domino: *Cum tradidit*, inquit, *regnum Deo et Patri* (*I Cor.*, XV, 24). Quo modo regnum aeternum habebit, quod traditurus dicitur Deo et Patri? » Ambrosiaster réplique, p. 472, 7: « Qui enim horum (= Daniel et Luc) testimonium detractandum putat, perfidia plenus est ». Cet argument dut être repris par des Chrétiens, car cf. *In I Cor.*, XV, 24, *P. L.* t. XVII, 279 A: « Quod quidam territi asperitate sermonis, dum quasi pie uolunt sentire, a proprietate sensus declinant. Horrent enim sonum uerbi audientes: *Cum tradiderit regnum Deo et Patri*, putantes traditione hac regni, si iuxta sonum uerbi intelligatur, uacuum remanere; ut si tradit iam non habeat ».

[127] *Quaest.* LXXVIII, p. 132, 6: « Quid sibi uult ut Eseias profeta dicat de Christo: *Qui peccatum non fecit* (*Is.*, LIII, 9). Contra autem Apostolus: *Eum qui peccatum*, inquit, *nesciebat, pro nobis peccatum fecit* (*II Cor.*, V, 21). »

[128] *App. N. T.* LXXXII, p. 476, 1: « Non esse contristandum de mortuis Paulus apostolus signat; nam desperantum est contristari (cf. *I Thess.*, IV, 13), et ipse: *Infirmus*, inquit de Epafrodito, *fuit prope mortem. Sed Deus misertus est illi; non solum autem illi, sed et mihi, ne tristitiam super tristitiam haberem* (*Phil.*, II, 27). Quo modo contristandum uetat, cum ipse contristandum se, si mortuus fuisset, declarat? »

[129] *App. N. T.* LXXXIII, p. 476, 17: « Quid est ut, cum Apostoli omnes curas sibi oblatas sanassent, propriis tamen infirmis medellam non dederint? Nam utique Epafroditus usque ad mortem non aegrotasset, si intercessio Apostoli fuisset audita. Quis enim dubitet orasse hoc saepe Apostolum et non impetrasse? Si enim auditus fuisset, statim infirmitas fuisset adempta. »

[130] *Quaest. LVII*, p. 103, 19: « Quid est hoc ut, cum in Malachia profeta scriptum sit: *Ecce mitto angelum meum ante faciem tuam, qui praeparet uiam tuam* (*Mal.*, III, 1), Marcus hoc euangelista in Eseia profeta scriptum adserat

chrétienne à l'égard de l'ancienne Loi est contradictoire: « Si la Loi et les Prophètes vont jusqu'à Jean-Baptiste, comment Jésus, après la guérison du lépreux, envoie-t-il ce lépreux offrir un don aux prêtres »[131]? « Comment dit-il: 'Je ne suis pas venu abolir la Loi, mais l'accomplir'? Si la Loi est prohibée, comment n'est-elle pas abolie, elle qui a perdu toute autorité et toute action? »[132] Le sabbat, partie de la Loi, n'est-il pas aboli, de l'aveu de l'Évangéliste Jean[133]? Lorsque Jésus voit ses disciples cueillir des épis, les froisser et les manger, il excuse cette infraction à la règle du sabbat en invoquant l'exemple de David affamé, qui mangea des pains de proposition réservés aux prêtres. Cette excuse ne vaut rien: car l'épisode de David n'eut pas lieu un jour de sabbat; même dans cette hypothèse, il montrerait tout au plus que David fut coupable lui aussi[134].

La circoncision n'a pas existé de tout temps et a été supprimée par les Chrétiens[135]; le baptême de Jean, qui est pourtant l'initiateur de la Loi nouvelle, a lui-même pris fin[136]. Dieu change-t-il donc

---

(*Marc.*, I, 2)? » Grief analogue chez Augustin, *De cons. euang.* III, 7, 29–30, p. 304, 11 et 307, 1.

[131] *Quaest.* LX, p. 108, 1: « Si *Lex et profetae usque ad Iohannem* (*Luc.* XVI, 16; cf. *Mat.*, XI, 13), quo modo Saluator ad sacerdotes mittit offerri munera pro emundatione leprae (cf. *Mat.*, VIII, 14; *Marc.*, I, 44; *Luc.* V, 14)? »

[132] *Quaest.* LXIX, p. 118, 18: « Si iam praedicante Iohanne aut Saluatore lex cessauit (cf. *Mat.*, XI, 13; *Luc.* XVI, 16), quo modo Saluator ait: *Non ueni soluere legem, aut profetas, sed adimplere* (*Mat.*, V, 17). Si enim prohibita est, quo modo non soluta est, quae agendi amisit auctoritatem? »

[133] *App. N. T.* XXII, p. 436, 16: « Sabbatum certe lex est uel pars legis: quo modo ergo non euacuata lex est, quando sabbatum solutum est dicente euangelista: *Quia non solum soluebat sabbatum*, et reliqua (*Ioh.*, V, 18).

[134] *Quaest. LXI*, p. 109, 1: « Quid est ut Iudaeis discipulos accusantibus eo quod sabbatum uiolarent spicas manibus confricantes et comedentes. Saluator exemplum Dauid proferret, quia manducauit panes, quos non licebat ei manducare nisi solis sacerdotibus (*Luc.* VI, 1–4; *Mat.*, XII, 1–4; *Marc.* II, 23–26); per quod non uidentur excusari, sed simul cum Dauid rei fieri, quippe cum nec sabbatis fecerit hoc Dauid. »

[135] *App. V. T.* LI, p. 428, 22: « Ut quid circumcisio et praecepta data sunt populo, quae prius non erant neque nunc in auctoritate habentur? »

[136] *App. N. T.* XVIII, p. 435, 1: « Si *Lex et prophetae usque ad Iohannem* (*Mat.*, XI, 13; *Luc.* XVI, 16) ex quo regnum coelorum praedicatum est, — ipse est enim inchoator nouae praedicationis, — cur baptismum eius cessauit? »

d'avis? Comment l'évangéliste peut-il dire que la Loi et les Prophètes ont cessé, s'il pense que les prophéties se réalisent? Et comment saint Paul peut-il enseigner que 'nous devons être soumis à la Loi', si elle a pris fin [137]? Jésus, en tous cas, rejette les prophéties lorsqu'il déclare: « Je suis la porte; ceux qui me précèdent sont des voleurs et des brigands » [138].

La notion de sacrifice a elle-même changé, non seulement de l'Ancienne à la Nouvelle Loi [139], mais déjà chez les Juifs: « Il est clair que, dans le *Lévitique*, le Seigneur a enjoint d'offrir des sacrifices; comment se fait-il que, dans sa colère contre son peuple, il dise ne pas avoir enjoint à leurs pères d'offrir des libations, des sacrifices ou des holocaustes? Il dit par le prophète Jérémie: 'Le Seigneur vous dit: Assemblez vos holocaustes et vos sacrifices; mangez-en la chair, car je n'ai pas parlé à vos pères et je ne leur ai rien prescrit, le jour où je les ai fait sortir du pays d'Égypte, en fait d'holocaustes et de sacrifices'. » Ou Dieu ment en proférant ces paroles, ou il a changé d'avis par inconstance [140]. Tantôt il veut des holocaustes, tantôt il les supprime: « Comment a-t-il prescrit d'offrir des holocaustes, s'il n'y prend aucun plaisir? » [141]

---

[137] *App. N. T.* XIX, p. 435, 22: « Quare *Lex et prophetae usque ad Iohannem* recte cessasse dicuntur? Quia iam de quo prophetabant aduenit. Quare *Lex usque ad Iohannem*, cum Apostolus dicat legi nos subiectos esse debere? *Quae autem*, inquit, *sunt, a Deo ordinatae sunt* (*Rom.*, XIII, 1) ».

[138] *App. N. T.* LXXI, p. 465, 1: « Quid est quod Saluator ait: *Ego sum ianua; qui ante me fuerunt, fures sunt et latrones* (*Ioh.*, X, 7–8). Quod dictum uidetur prophetias pulsare. »

[139] C'est sans doute pourquoi cette question relative à l'Ancien Testament se trouve traitée dans les *Quaestiones noui Testamenti*.

[140] *Quaest. CIII*, p. 225, 1: « Cum constet in Leuitico de sacrificiis offerendis Dominum mandasse (cf. *Lev.* III, 3 etc. . . .), quid est ut iratus ad populum dicat non se mandasse patribus eorum, ut offerrent libamina uel sacrificia siue holocausta. Denique sic dicit per Hieremiam profetam: *Haec dicit Dominus: Holocausta uestra congregate cum sacrificiis uestris et manducate carnes, quia non sum locutus ad patres uestros neque mandaui illis, qua die eduxi illos de terra Aegypti, de holocaustis et sacrificiis* (*Hier.*, VII, 21–22). — Si penitus aduertas, non est de hac re facere quaestionem. Nec mentitum Dominum aut *inmutatum* putes, ut mandaret et postea denegaret ». Voir chez Augustin, mon *art. cit.*, p. 162, n. 66 (*inmutari*), et 67 (arguments d'origine porphyrienne).

[141] *App. V. T.* XLVIII, p. 427, 15: « Cur in lege etiam ipsi Aaron dictum sit, ut pro peccatis suis holocausta offerret (*Lev.*, III, 2 et suiv.), cum dicat

Autres contradictions entre les deux Testaments: Lorsque saint Jean oppose à la Loi mosaïque la Grâce et la Vérité, oeuvres de Jésus, cela implique que la vérité n'est pas dans la Loi, donc que la Loi n'est pas l'oeuvre de Dieu [142]. Lorsqu'il dit que personne n'a jamais vu Dieu, il supprime les visions mentionnées dans la *Genèse*, l'*Exode* et *Isaïe* [143]. Il interprète la vision d'Isaïe comme si le seigneur Dieu, siégeant sur un trône de majesté, était le Christ; mais le protomartyr Étienne, lui, voit le Christ *debout* à la droite de Dieu; comment se fait-il, si le Nouveau Testament est supérieur à l'Ancien, que le Christ triomphant apparaisse comme subordonné dans le Nouveau, et comme seigneur dans l'Ancien, c'est à dire longtemps avant son triomphe [144]? Dieu jure dans l'Ancien Testament, mais le Christ prohibe le serment: « Comment m'a-t-il pas détruit l'Ancienne Loi? [145] » Et encore: Le livre de *Tobie* ordonne de révéler les oeuvres de Dieu; mais Jésus, au moment même où il fait un

---

Dauid: *Pro delictis holocaustum non postulasti* (*Ps.* XXXIX, 7), et in subiectis: *Holocaustis non delectaberis* (*Ps.* L, 18). Quo modo offerri praecepit, quo non delectatur? »

[142] *Quaest. LXXII*, p. 124, 1: « In euangelio Iohannes: *Lex*, ait, *per Moysen data est, gratia autem et ueritas per Iesum Christum facta est* (*Ioh.*, I, 17). Ergo ante non fuit. Quo modo ergo lex a Deo data dicetur, in qua ueritas non fuit? »

[143] *Quaest. LXXI*, p. 122, 19: « Iacob appellatus est homo uidens Deum (cf. *Gen.* XXXII, 28 (29)), et Moyses uidit Deum faciem ad faciem (cf. *Ex.*, XXXIII, 11), nec non Eseias: *Vidi*, ait, *Deum sabaoth oculis meis* (*Is.*, VI, 5): contra autem Iohannes euangelista: *Nemo uidit umquam* (*Ioh.*, I, 18; I *Ioh.*, IV, 12). Hoc, quantum uidetur, contrarium est. » On retrouve semblable objection, *App. N. T.* XXXII, p. 438, 13, mais sous une forme christianisée tenant compte des personnes trinitaires.

[144] *Quaest. LXXXVIII*, p. 148, 11: « Si maior gratia et manifestior intelligentia in nouo est quam in ueteri, quare Eseias profeta sedentem in throno maiestatis uidit dominum sabaoth (cf. *Is.*, VI, 1), qui est Christus iuxta interpretationem Iohannis euangelistae — dixit enim inter cetera: *Haec locutus est Eseias, quando uidit maiestatem eius et locutus est de eo* (*Ioh.*, XII, 41), — in nouo autem Stephanus primus martyr stantem uidisse se dicit Iesum a dextris Dei? Quid est istud ut hic quasi subiectus uideatur post triumphos et illic quasi dominus, antequam uinceret? »

[145] *App. V. T.* XLVII, p. 427, 1: « Vetus Lex Deum iurasse allegat, — sic enim dicit: *Per memet ipsum iuraui, dicit Dominus* (*Gen.*, XXII, 16), — Saluator autem iurare prohibuit (cf. *Mat.*, V, 34): Quo modo non destruxit uetera? »

miracle, oeuvre divine, défend au lépreux d'en parler à personne [146]. David et Jésus se contredisent jusque dans les termes: le premier emploie *euge* comme une insulte, le second comme un éloge [147].

L'un des griefs les plus violents contre la doctrine chrétienne est son caractère tardif: « Si le Christ procure la gnose véritable et parfaite, pourquoi n'est-il pas venu plus tôt, en sorte que les générations antérieures, qui restèrent dans l'ignorance, connussent, elles aussi, la vérité? Si, depuis la venue du Christ, bien plus de gens ont été sauvés qu'auparavant, il résulte que, s'il était venu plus tôt, le nombre des sauvés eût été encore plus grand. Cet état de choses paraît répréhensible » [148]. L'on précise: « Si quantité de gens, avant et depuis la Loi, accablés de péchés, se livrèrent tout entiers à la chair et furent dignes de demeurer au Tartare, d'autres sans aucun doute, par leur dévotion et leur respect pour le créateur, ont refréné leur conduite selon la loi naturelle. Ne sont-ils pas détenus, eux aussi, aux enfers, une fois rayés de la vie d'ici-bas? Mais si le Christ était venu plus tôt depuis la mort d'Adam, il aurait libéré Adam, premier pécheur, et ouvert à tous les autres le chemin vers le ciel: ceux qui auraient eu une bonne conduite et seraient morts après avoir reconnu le Créateur, seraient reçus au ciel. Le Christ

---

[146] *App. V. T.* L, p. 428, 14: « In Tobia: *Opera,* inquit, *Dei reuelare et confiteri honorificum est* (*Tob.*, XII, 7); Saluator autem opus Dei faciens: *Nulli,* ait, *dixeris* (*Marc,* I, 44). »

[147] *App. N. T.* LXXIII, p. 467, 9: « Quid est ut Dauid dicat: *Confundantur et erubescant qui dicunt mihi: 'Euge, euge'* (*Ps.*, LXIX, 4), Dominus autem: *Euge,* inquit, *serue bone et fidelis* (*Mat.*, XXV, 21) et cetera? Quod Dauid pro probro et malo accepit, hoc Saluator bonis meritis dignum ostendit? »

[148] *Quaest. LXXXIII,* p. 140, 1: « *Si* per *Christum salus* et *uera* et perfecta cognitio, *cur non ante uenit,* ut et anteriores nostri, qui in ignorantia fuerunt, addiscerent *ueritatem?* Denique post *aduentum* Christi multi sunt *saluati* magis quam prius. Vnde, si ante uenisset, multo plures saluati fuissent. Si ergo ita est, reprehensibile uidetur. — Nulli misericordiam facienti calumniam fieri oportet ». Les termes en italiques coïncident avec l'objection porphyrienne que nous révèlent Arnobe et Augustin; cf. mon *art. cit.*, p. 185, n. 190; cf. aussi les *Consultationes Zacchaei et Apollonii,* I, 21, éd. G. Morin dans *Florilegium Patristicum,* t. XXXIX, 1935, p. 26, 12 « Si igitur tam necessarius *aduentus* illius fuit . . . , cur et Dei beneficium et salus hominum tantorum temporum dilatione tardata est? . . . Cur ante non uenerit? »

a donc été nuisible en ne venant pas plus tôt »[149]. Les croyants répondront que le christianisme a précédé le Christ, en ce sens que les Juifs étaient monothéistes et attendaient la venue d'un sauveur. A quoi l'on riposte: « Si le christianisme a précédé le Christ, que nous a donc appris le Christ? [150] » La doctrine chrétienne apparaît comme inférieure au paganisme en ce qu'elle est une nouveauté, une contrefaçon de doctrines plus anciennes. Or, « la doctrine la plus ancienne ne peut être fausse »[151], et « l'on ne peut tenir pour vrai ce qui est invention postérieure »[152]. Par exemple, quand les chrétiens tiennent compte du cours de la lune pour calculer la date

---

[149] *Ibid.*, LXXXIII, 5, p. 142, 10: « Sed forte e contra dicatur: 'Si multi ante legem et post legem peccatis pressi totos se carni dederunt et digni fuerunt in Tartaro remanere, sine dubio fuerunt qui deuotione et reuerentia creatoris uitam suam naturae lege frenarunt. Numquid non etiam hi detenti sunt apud inferos expuncti hac uita? Si autem ante uenisset post mortem Adae, liberato Adam qui prior peccauerat ceteris ad caelum aperuerat *uiam*, ut, qui bene uixerant, agnito creatore defuncti reciperentur in caelum. Damnum ergo est quia non ante uenit Christus'. »

[150] *Quaest. III*, 4, p. 24, 10: « Potest dici e contra: 'Si ante christianismus, quae notitia per Christum?' »

[151] *Quaest. CXIV*, 10, p. 314, 2: « Sed pagani antiquitatis causa uerum se tenere contendunt quia 'quod anterius est, inquiunt, falsum esse non potest' »; cf. ci-dessus, n. 23, (dernier texte) où Ambrosiaster déclare avoir lui-même admis autrefois « quod *uetus consuetudo* tradiderat. » Même argument chez Arnobe, I, 57, p. 52, 19: « Sed antiquiora, inquitis, nostra sunt ac per hoc fidei et ueritatis plenissima »; cf. II, 66, p. 143, 21; II, 69, p. 146, 17; II, 72, p. 151, 7.

[152] *Quaest. LXXXIV*, 3, p. 145, 15: « Hac uersutia paganos detinet in errore, ut putent ueritatem quasi per aemulationem superstitione quadam inuentam: 'Nec enim uerum potest, inquiunt, aestimari quod postea est inuentum' » Ambrosiaster rétorque, *Quaest. CXIV*, 1, p. 303, 10, que les païens sont en réalité les vrais maîtres d'erreur; ils sont en effet les vrais novateurs, car la création qu'ils adorent est postérieure au créateur: « ipsi potius nouarum rerum auctores et defensores habeantur »; cf. *Quaest. CXIV*, 29, p. 316, 8: « Sed inrationabilis uulgus aut apparentes umbras aut demonia aut simulacra mortuorum ut deos colere coeperunt; quae res in consuetudinem uetustatis deducta arbitratur rationis sibi ueritatem posse defendi . . . Quo modo ergo anteriores se putant pagani, cum quando quod colunt post Deum est? Numquid non opus post opificem est? »; 30, p. 317, 2: « Qua igitur ratione pagani legem suam ante dicunt fuisse quam nostram? Si mundus ante Deum est — quod absit! — sic potest et paganitas anteponi christianitati ».

de Pâques, ils ne font qu'imiter les païens qui observent les jours lunaires [153]; leur fête de la rédemption par la croix tombe au même moment que la fête de l'expiation par le sang, dans le culte d'Attis [154]. Et pourquoi la crucifixion aurait-elle dû tomber juste au moment de la Pâque juive [155]? L'histoire comparée des religions fait ressortir la médiocre originalité chrétienne.

Les deux dogmes fondamentaux que l'on attaque sans cesse sont l'Incarnation et la Résurrection. L'on en fait ressortir le caractère irrationnel. Or, la divinité, par nature, ne peut agir de façon irrationnelle [156]. Dieu qui est simple et incorporel ne peut engendrer un fils; car engendrer suppose union ou coït [157]. De plus, Dieu étant parfait n'a pas de besoin: comment aurait-il eu besoin d'un fils pour créer le monde, et comment le Christ, s'il est Dieu, aurait-il eu besoin de naître de Dieu [158]? Pourquoi envoyer son fils, alors que n'importe

---

[153] *Quaest. LXXXIV*, p. 143, 15: « Quare lunae cursum in ratione Paschae custodientes paganos reprehendimus, quia dies lunares et modum custodiant? »

[154] *Ibid.*, LXXXIV, 3, p. 145, 12: « In primo mense, in quo aequinoctium habent Romani, sicuti et nos, ea ipsa obseruatio ab his custoditur, ita ut et per sanguinem dicant expiationem fieri, sicut et nos per crucem »; cf. chez Augustin, mon *art. cit.*, p. 162, n. 65.

[155] *Quaest. LV*, p. 100, 10: « Quid causae fuit ut illo tempore cruci se permitteret Dominus, quo octauo kal. Apriles Pascha egerunt Iudaei? » Il semble bien qu'il s'agit ici d'une objection antichrétienne, car Ambrosiaster réplique, p. 100, 22: « Nulla itaque uituperatio auctoris poterit uideri, quando lapsam creaturam tunc reformauit, quando et fecerat. Nec enim reprehendi poterit rei lapsae initium creationis, cum ad id redeat instauratio ».

[156] *In epist. ad Rom.*, VIII, 7, *P. L.*, t. XVII, 125 B: « Negant Deum fecisse, ut uirgo pareret aut mortuorum corpora resurgerent, quia stultum est, inquiunt, ut Deus fecerit ultra quam sapit homo. O prudentes mundi, qui putant Deum non debere aliter facere quam facit ab eo condita creatura! »

[157] *In epist. I ad Cor.*, II, 14, *P. L.*, t. XVII, 207 B: « Quidquid aliter audit, quam nouit, stultum iudicat; *nihil* enim existimat posse fieri *sine commistione*. Vnde ridet audiens *Deum filium genuisse*, quem scit *simplicem* et incorporeum, et Virginem peperisse, et resoluta corpora rursum reuocari ad uitam. » Le premier point est repris par les Ariens, *Quaest. XCVII* (Contre les Ariens), 12, p. 179, 22: « Ais: 'Deus generare non potest, quia simplex natura est' ». Cf. ci-dessus, n. 20—21. Les mots en italiques soulignent le parallèle.

[158] *Quaest. XLVIII*, p. 94, 16: « Deus certe perfectio est et nullius egens. Quid ergo opus fuit Christo saluatori ut nasceretur de Deo et filium haberet

quel ange eût suffi à la tâche de révéler la vérité et de refouler le diable; car il convient à des anges de vaincre l'oeuvre des démons; au contraire, le maître de l'univers ne peut avoir à subir une épreuve indigne de lui [159]. Les rapports du Fils et du Père [160], et en général toute la doctrine trinitaire, jugée absente de l'Ancien Testament et inconciliable avec le monothéisme [161], sont déclarés inintelligibles. Quant au Saint-Esprit, l'évangile de Jean se contredit sans cesse: il indique tantôt que les apôtres recevront l'Esprit après la Passion, tantôt qu'ils l'ont en eux déjà; Jésus ressuscité leur dit en soufflant sur eux: « Recevez l'Esprit Saint »; et pourtant, d'après les *Actes*, il ne descend qu'à la Pentecôte; incohérence pure [162].

Deus per quem omnia faceret? » Sur le fait que Dieu n'a pas de fils, cf. chez Augustin, *Epist. ad Deogratias* CII, 5, 28, *C.S.E.L.*, t. XXXIV, 2, p. 569, 2, où l'origine porphyrienne est stipulée.

[159] *Quaest. CXIII*, p. 299, 1: « Cur *Filius Dei* missus sit et non alius? » Ambrosiaster concède que l'objection est embarrassante, *ibid.*, CXIII, 3, p. 300, 5: « Manente ergo fide diu mecum contuli, ut scirem cur Dominus noster de sacris et caelestibus sedibus *ad terram* incarnandus *uenisset* et non alius ex his, quos ipse Dominus sanctos *angelos* uocat. *Incongruum* enim uidetur personae eius hoc opus subisse, nisi causa facti noscatur. Denique hoc est quod mouet multos. Nam *potuit* Dei patris prouisio per alteram personam hoc negotium gerere, ut et *hominibus* in errore constitutis ostenderet ueritatem et *diabolum* praesumtorem et salutis inuidum cum satellitibus eius conprimeret et expoliaret deuictum, quia peruicacia et inreuerentia nequissimorum seruorum ministris famulis fuerat conpescenda, et non Dominus omnium rem sibi *indignam* experiretur ». Cf. *Consultationes*, I, 8, p. 13, 3 (*indigna*); I, 10, p. 14, 7 (*indignum*); et mon article *Date, source et genèse des Consultationes Zacchaei et Apollonii*, dans *Revue de l'histoire des religions*, t. CXLVI, 1954, p. 183, n. 1. Chez Augustin, mon *art. cit.*, p. 160, n. 56 (objection d'origine porphyrienne).

[160] *App. N. T.* XCII, p. 477, 28: « De aeternitate filii. — Quoniam sunt quidam, qui nondum adhuc discussa erroris caligine nec purgata uel detersa ueternosae uitae carie terreno sensu aestimantes dubitant uel de Dei filio uel duos unum esse . . . , breuiter quantum tractatus contractior patitur, edisseram. » Ces *quidam* semblent englober païens et Ariens.

[161] *Quaest. LXXXVII*, p. 147, 12: « Si unus est Deus, cur in tribus spes salutis est, et non in duobus aut quattuor aut certe in ipso uno? Et quare non est ab initio trinitas praedicata? » Cf. chez Augustin, mon *art. cit.*, p. 158, n. 50.

[162] *Quaest. XCIII*, p. 162, 4: « Quaerendum an Spiritum sanctum habuerint Apostoli tempore illo quo fuerint cum Domino, quia inter multa dicit euangelista: *Spiritus*, inquit, *nondum erat datus, quia Iesus nondum fuerat*

La Résurrection de la chair est aussi discutée constamment: l'on repousse la comparaison paulinienne avec les graines qui doivent mourir pour germer; car chaque corps dissous se résoud en ses éléments [163].

La morale chrétienne a le tort de ne tenir aucun compte des données astrologiques et de nier le rôle du destin. C'est lui qui règle le bonheur ou le malheur de chacun [164]; la transcendance divine ne peut s'intéresser qu'aux hommes divins, éloignés eux-mêmes des choses humaines, insensibles comme la divinité à la colère et aux passions: les martyrs chrétiens, eux, s'imaginent que la divinité s'apitoie sur leur compte et prend plaisir à les voir répandre leur sang. Sans doute, la divinité peut connaître toutes nos actions, mais elle ne les aime ni ne les hait, pas plus qu'elle ne se soucie de notre santé ou de notre mort [165]. Il nous appartient cependant de régler

---

honorificatus (*Ioh.*, VII, 39), et alio in loco: *Si diligitis me*, ait, *praecepta mea seruate, et rogabo Patrem, et alium Paracletum dabit uobis, ut uobiscum sit in aeternum, spiritum ueritatis, quem mundus non potest accipere, quia non uidet nec cognoscit eum; uos uidetis eum et cognoscitis, quia apud uos manet et uobiscum est* (*Ioh.*, XIV, 15–17). Quid est hoc? Negat datum Spiritum ante passionem, rogaturum autem se promittit Patrem, ut mittat eum. Item subicit, quia cum ipsis erat et manebat apud eos, post resurrectionem autem legitur insufflasse et dixisse eis: *Accipite Spiritum sanctum* (*Ioh.*, XX, 22), in Pentecoste autem descendisse legitur Spiritus sanctus in Apostolos (cf. *Act.*, II, 1–4). Tantas uideo in hac causa perturbationes, ut quid tenendum sit nesciam ».

[163] *In epist. I ad Cor.*, XV, 36, *P. L.*, t. XVII, 282 B: « *Stulte, tu quod seminas, non uiuificatur, nisi prius moriatur?* Cum animali homine non utique Legis auctoritate agit, ut exemplis suadeat, quae si reciperet, non erraret: sed physica ratione, de qua sibi blanditur, ut non credat resurgere soluta et mortua corpora »; cf. *In epist. ad Cor.*, XV, 14; *P. L.*, t. XVII, 277 B; « Prudentes saeculi stultum iudicant, cum audiunt resurrectionem mortuorum »; *Quaest. CXIV*, 22, p. 313, 8: « De mortuis autem quod resurgant, dolo dicunt stultum credere »; et ci-dessus, n. 15 et suiv. Cf. chez Augustin, mon *art. cit.*, p. 164, n. 72.

[164] *In epist. ad Coloss.*, II, 14, *P. L.*, t. XVII, 455 B: « *Decretum* autem quod dicit, non est hoc quod pagani fatum appellant; quia illud non omnibus contrarium asserunt; quia quosdam dicunt ex hoc felices, alios infelices ».

[165] *App. V. T.*, II, 2 (Aduersus eos qui negant ad Deum aliquid pertinere), p. 419, 16: « Nonnulli adeo scelera sua criminaque defendere cupientes: 'Nihil, inquiunt, prodest, bene an male uiuas. Neque enim ista nunc Deo cura est, ut te diuersa pro instituto proprio morboque gerentem sollicite festinet

notre conduite avec piété selon les éléments astrologiques qui ont déterminé notre naissance et qui continuent de nous guider: « Il convient de se laisser fléchir par les astres, dont le gouvernail régit le genre humain. L'homme doit se soumettre à ce qu'il voit de plus éclatant dans le monde. Les astres sont les seuls guides qui aient été octroyés pour notre usage [166] ». Par suite, il est logique que l'on tienne le plus grand compte du jour où l'on se trouve, chaque fois qu'il s'agit de prendre une décision [167]. Les *mathematici*

aspicere et foedis aliquando tuis actibus oculos permiscere. Vana sunt omnia, quae ut libitum fuerit, celebrantur. Is qui ad Deum pertinet secretus est et remotus ab istis rebus humanis et ideo nec irascitur nec mouetur. Nulla illi humanarum rerum, nulla nostri actus est contemplatio; totus rotati saeculi cursus et quaedam mundani orbis inexplicabilis uolutatio ita correptum rapit et proicit, ut stultus credatur quisquis se ad curam Dei reuocari posse putarit. Nec martyrum quidem probandus est animus, qui deum suum, quem misericordem esse pronuntiant, effusione sui sanguinis aestimant delectari. Nihil Deo carum in nobis, nihil est odiosum; nulla mortis nostrae condicione, nulla sanitatis integritate laetatur nec quid ubi geratur scire desiderat, non quod inpossibile sit diuinae maiestati omnium fere quae gesta sunt uel geruntur habere notitiam, sed quod scire nolit miserias hominum uanitatesque mundanas. Sic denique scriptum est: *Vanitas uanitantium, uniuersa uanitas* (*Eccle*, I, 2). »

[166] *In epist. ad Coloss.*, II, 23, *P. L.*, t. XVII, 457 D: « Rationem enim uidetur habere sapientiae iuxta carnem, quia ex elementis est omnis corporalis natiuitas. Ac per hoc non esse incongruum, inquiunt, his inclinari *quorum gubernaculis humanum regitur* genus, ut his se subiciat, quae uidet mundi clarissima . . . , quia his solis, inquiunt, ducibus uti concessum est, *et* per hanc rationem *negligunt* auctorem »; cf. *Quaest. CXIV*, 2, p. 304, 4: « Sed solent (pagani) ab his (= deis) exclusi ad elementa confugere dicentes haec se colere, *quorum gubernaculis regitur* uita *humana*. A quibus, ut supra, requirimus si mandatum est aut iussum a Deo, quem ipsi magnum et summum fatentur, *et neglegunt* eum ». Le rapport entre des deux textes est littéral.

[167] *In epist. ad Galat.*, IV, 10, *P. L.*, t. XVII, 381 B: « Dies ergo obseruant, qui dicunt, ut puta: 'Crastino proficiscendum non est; post crastinum enim non debet aliquid inchoari', et sic solent magis decipi. Hi autem colunt menses, qui cursus lunae perscrutantur dicentes, ut puta: 'Septima luna instrumenta confici non debent; nona iterum luna seruum emptum, ut puta, domum duci non oportet', et per haec facilius solent aduersa prouenire. Tempora uero obseruant, cum dicunt: 'Hodie ueris initium est, festiuitas est, post cras Vulcanalia sunt'. Et talia iterum aiunt: 'Posterum est, domum egredi non licet'. Annos sic colunt cum dicunt Kalendis Ianuariis: 'Nouus est annus', quasi non quotidie anni impleantur; sed ut Iani illius recolant memoriam bifrontis, hac superstitione utuntur, quae longe debet esse a

païens [168] assurent qu'ils ne ruinent en rien la morale: « Je loue en l'homme la bonté naturelle et je condamne la méchanceté naturelle; on loue de même le bon vin, quoiqu'il soit bon par nature, et l'on refuse le mauvais vin, quoique cette qualité lui soit également naturelle [169] ». Les âmes mauvaises sont nées pour le mal [170]; elles n'en sont pas moins coupables. Selon le climat, chaque peuple a ses moeurs distinctes, parce que chacun vit sous des constellations différentes [171]. Quant à l'individu, le retour des mêmes données astrologiques aura pour effet qu'un même acte sera reproduit après un intervalle [172]. Ceux qui ont les grâces du corps et de l'esprit jouissent d'un *fatum bonum*; les autres, disgrâciés parce que leur corps a trop de chaleur ou d humeur, sont affligés d'un *fatum malum*; ce sont, au sens propre, des *infortunés* [173]. La *mathesis* permet en outre de prédire l'avenir: c'est ce qui explique que les prédictions

---

seruis Dei ». Virgile, *Georg.*, I, 286: « nona fugae melior » dit que le neuvième jour lunaire est favorable aux esclaves fugitifs; sur sa source, cf. F. Cumont, *Les présages lunaires de Virgile et les Selenodromia*, dans *L'Antiquité Classique*, t. II, 1933, p. 259, 270; H. Stern, *Le Calendrier de* 354, Paris, 1953, p. 62–65.

[168] A la *Quaest. CXIV Aduersus paganos* se lie étroitement la *Quaest. CXV*, 78, p. 346, 17: « In hanc partem cadit omnis tractatus paganorum. Viderint pagani qui circumfusa caligine non uident lumen. »

[169] *Quaest. CXV*, 6, p. 320, 3: « Sed forte dicatur e contra: 'Bonam naturam in homine laudo et malam condemno, quia et uinum bonum laudatur cum per naturam bonum sit, et malum recusatur cum adaeque natura hoc praestet' ». C'est que la *natura*, comme l'indique l'étymologie, est en rapport étroit avec la *natiuitas*.

[170] *Quaest. CXV*, 66, p. 340, 26: « Sed animae, aiunt, malae ad hoc nascuntur, ut male faciant ».

[171] *Quaest. CXV*, 24, p. 326, 8: « Multorum diuersa adserunt fata ». Ambrosiaster consacre un long et intéressant exposé à ce problème des moeurs et usages naturels.

[172] *Quaest. CXV*, 25, p. 326, 13: « Ordinem autem sic dicunt esse fatorum, ut sit quid quibus efficiant temporibus per interualla recurrentia pristina, ut puta quod hodie faciunt, iterum faciant post tempus. Non enim in uno dicuntur manere; nam per disciplinam et consuetudinem uincuntur ».

[173] *Quaest. CXV*, 34, p. 329, 6: « Fatum bonum appellant, cum bene temperata sunt corpora aut affabilitate commendantur habentia gratiam quandam; malum autem fatum esse, si plus caloris habeat aut umoris, aut si non sit aspersus gratia, sed magis ad detrimenta paratus, quos infortunatos uocant. »

des prêtres païens se réalisent [174]. L'ordre du monde, confié une fois pour toutes par la divinité aux astres qui sont à son service, ne peut se déranger; car la divinité ne peut changer d'avis [175]. Les prières païennes ont pour but, non de déranger cet ordre, mais de chercher à s'éclairer sur la conduite à tenir en raison des données astrales [176], et de supplier que les conséquences inéluctables du destin ne nous soient pas nuisibles [177]. Le dogme chrétien du jugement dernier est ridicule; car le jugement, loin de devoir suivre notre mort, a précédé notre naissance [178] et déterminé à l'avance le

---

[174] *Quaest. CXV*, 38, p. 330, 10: « Illis autem eueniunt quae a mathematicis dicuntur, qui credunt futurum quod dicunt. Id enim agitur subtilitate demoniorum, ut ea efficiant, quae antestites illorum dixerint futura, ne falsi detecti prodantur ». Augustin, *De diuinatione daemonum*, I, 1, *CSEL*, t. XLI, p. 599, admet aussi l'aptitude divinatoire des démons, à l'occasion de la prédiction d'Antoninus relative à la ruine du temple et du culte de Serapis; cf. A. D. Nock, *Two Notes*, dans *Vigiliae Christianae*, t. III, 1949, p. 56, et mon art. *Divinatio*, dans *Reallexikon fur Antike und Christentum*, col. 1246.

[175] *Quaest. CXV*, 41, p. 331, 14: « Sed hoc mathematicis non uidetur. Aliud enim inquiunt fieri non posse, quam ut sidera decretas sibi impleant causas; et neque reuocari neque ad aliud inpelli possunt, sed semel statuta seruant officia. Haec mathematicorum adseueratio est, ut dicant fata inmutari non posse neque precibus aliquid impetrari, quia semel Deum dicunt statuisse totius mundi rationem et ministris sideribus tradidisse, quae neque retro neque ante ferri possunt ». Ce qui annihile certain miracles bibliques; cf. ci-dessus, n. 18–19.

[176] *Quaest. CXV*, 76, p. 345, 8: « Illud autem quale est, quod fatorum adsertores subplicationibus sunt deuoti, cum sint his aduersae. Nam et annos suos commendant et de nuptiis et de profectione quaerunt et de emptionibus et de dignitatibus. Quod si fati est, quid oras, quid supplicas, quod etiam te inuito futurum est? 'Sed quaero, inquit, si debeam emere'.

[177] *Quaest. CXV*, 77, p. 345, 19: « Sed prudentiores qui inter eos uidentur: 'Non propter fata, inquiunt, supplicamus, cum ea minime immutari sciamus, sed horum causa quae iuxta fata sunt, ne faciant nobis aliquid aduersum' »; 82, p. 348, 11: « Solet dici: 'Non quae uolumus, sed quae data sunt' . . . Fati autem hoc esse dicunt, ut siue petat siue non petat, fati tamen quod aut malum aut bonum est consequatur ».

[178] *Quaest. IV*, 2, p. 25, 16: « Nunc uideamus an conueniat his, qui Dei iudicium audientes rident futurum, si proderit an oberit, si ueritate munitur an caret ratione »; CXV, 54, p. 336, 21: « Sed fatorum adsertores negant futurum iudicium. Si enim nascuntur qui boni sint et e contra qui mali sint, quid laudas uel accusas, quando neque bonus congressus laborauit, ut uinceret, neque malus neclegens fuit, ut perderet? Istas quidem inter priuatos

genre de mort dont nous mourrons [179]. Au surplus, le Christ lui-même avoue qu'il ignore le jour et l'heure du jugement; preuve qu'il ne recèle pas un trésor de science comme le prétend saint Paul; ou s'il le sait tout en prétendant qu'il l'ignore, c'est un menteur [180]. Parmi les chrétiens eux-mêmes, certains reconnaissent que le Christ est soumis aux données astrologiques; car il a dit: « Mon heure n'est pas encore venue » [181]. Les succès temporels des méchants leur paraissent le fait, non d'un dieu providentiel, mais du destin [182].

---

fabulas uenditant »; CXV, 57, p. 338, 1: « Quo modo ergo quibusdam displicet futurum iudicium credere? Sed hoc mathematicorum inuenit amentia. Quo modo enim possent futurum accipere iudicium, qui praesenti repugnant, quia iudicium in natiuitate esse contendunt? . . . Bonos et malos, non fieri, sed adserunt nasci ».

[179] *Quaest. CXV*, 64, p. 340, 7: « Sed est, inquiunt, fatum unicuique praestans qua morte moriatur »; 67, p. 341, 8: « (fata) decernere dicuntur singulis, quo modo moriantur ».

[180] *App. N. T.* LXVII, p. 460, 16: « Si in Christo omnes thesauri sapientiae et scientiae sunt absconditi (cf. *Col.*, II, 3), quo modo idem saluator de die et hora futuri iudicii dicit se nescire (cf. *Marc.* XIII, 32)? Si autem sciat et dicit se nescire, uidetur mentiri ».

[181] *Quaest. CXV*, 79, p. 346, 21: « Quid de Christianis quibusdam dicimus, qui in solo nomine mutati pristini erroris uindicant uanitatem in tantum hebetati, ut ipsum Dominum sub fato egisse contendant dicentes: 'Ipse dixit: *Nondum uenit hora mea* (*Ioh.*, II, 4), ut hora haec non uoluntatis, sed fatalis condicionis fuisset necessitas, cum ille uoluntatis suae horam significauerit, qua se pati permisit. Denique ait: *Potestatem habeo ponendi animam meam et potestatem habeo iterum sumendi eam* (*Ioh.*, X, 18). Cessat ergo fatalis necessitas, ubi potestas est uoluntatis ». Cf. chez Augustin, mon *art. cit.*, p. 159, n. 52 (presque textuel) — 54, et surtout *Tract. in Ioh.*, VIII, 10 *P. L.* t. XXXV, 1456: « *Nondum uenit hora mea* . . . Mirum est quod mathematici credendo uerbis Christi conantur conuincere Christianos quod sub hora fatali uixerit Christus. Credant ergo Christo dicenti: *Potestatem habeo ponendi animam meam et iterum sumendi eam* ». Sur les rapports entre Augustin et l'Ambrosiaster, cf. déjà J. H. Baxter, *Ambrosiaster cited as 'Ambrose' in* 405, dans *The journal of theological studies*, t. XXIV, 1922–1923, p. 187, et C. Martini, *Ambrosiaster*, Rome, 1944, p. 45 et suiv. Le présent rapprochement ne semble jamais avoir été fait. Ambrosiaster a bien raison de dire, *Quaest. CXV*, 1, p. 318, 5: « Nihil tam contrarium Christiano, quam si arti matheseos adhibeat curam ».

[182] *Quaest. CXV*, 50, p. 335, 14: « Sed queritur Christianus et dolet, si quis felix uideatur in saeculo . . . Quid est ut quidam nostrum querantur contristati de aliorum felicitate quae est in mundo? »; 334, 18: « O infirmitas eorum, qui fide pendula Christianos se profitentur! Dum enim de promissis

L'on doit savoir gré à l'Ambrosiaster du flegme et de l'objectivité avec lesquels il rapporte les arguments de l'adversaire, au moment même où il s'apprête à les réfuter. Contrairement à s. Augustin qui reproduit quantité de propos antichrétiens d'origine très variée, les uns savants, les autres populaires, l'on a ici l'impression, non de phrases orales, mais d'un libellé écrit, c'est à dire d'*excerpta* tirés d'un ou plusieurs ouvrages de caractère exégétique: les Ecritures y étaient soumises à une critique minutieuse, systématique, tâtillonne, uniformément malveillante. Il serait prématuré de chercher à identifier ces *excerpta*, tant qu'un répertoire complet des fragments antichrétiens affleurant chez les Pères grecs et latins n'aura pas été dressé. Toutefois il est possible dès maintenant de déceler certains cas où l'argument repose presque certainement sur un texte grec [183]. Nos *Quaestiones* sont, selon toute vraisemblance, l'adaptation latine d'un recueil de *Ζητήματα* [184], même si Ambrosiaster n'est pas dépourvu d'originalité dans sa solution des difficultés exégétiques ou sa réfutation des arguments antichrétiens. Cumont inclinait à croire qu'il visait directement la polémique antichrétienne de l'empereur Julien. J'estime plus sûr de penser, par comparaison avec tels textes augustiniens ou les *Consultationes*, que l'origine directe ou indirecte est plutôt le *Κατὰ Χριστιανῶν* de Porphyre [185]. La partie la plus intéressante et la plus instructive de cette argumentation antichrétienne est, à mes yeux, la démonstration par laquelle l'auteur païen cherchait à sauvegarder à la fois le fatalisme astral et l'utilité des prières dévotes.

Clamart (Seine), 4, rue du Sud

---

dubitant, nec de his quae facta sunt cogitant. Si enim ea quae a profetis et apostolis gesta sunt considerarent, numquam fabulas mathematicorum admitterent ».

[183] Dans le texte ci-dessus, n. 148, *cognitio* ne prend son sens plein que comme équivalent de *γνῶσις*.

[184] Inventaire sommaire de ces recueils *ap.* H. J. Vogels, *S. Augustins Schrift De consensu euangelistarum unter vornehmlicher Berücksichtigung ihrer harmonistischen Anschauungen*, Freiburg im Br., 1908, p. 3–5; surtout G. Bardy, *La littérature patristique des 'Quaestiones et responsiones' sur l'Ecriture sainte*, dans *Revue biblique*, t. XLI, 1932, p. 210–236; 341–369; 515–537; XLII, 1933, p. 14–30; 211–229.

[185] Textes cités ci-dessus, n. 87; 140; 148; 158–159.

NOTES ON THE GOSPEL OF THOMAS

BY

ROBERT M. GRANT

When we consider the question of the origin of the new Gospel of Thomas, our conclusions are likely to be influenced by the method we choose to employ. It seems to me that one of the first questions to be asked is this: what environment is reflected by the Gospel as a whole? Second, we should ask how the sayings of Jesus were used in this environment (or these environments). Then we can turn to the problem of the transmission of the sayings [1].

I. Environment

The Gospel of Thomas was originally written in Greek and three fragments of it are to be found in Oxyrhynchus papyri of the third and fourth centuries (P. Oxy. I 1, IV 654, 655). Either by that time or later it had undergone interpolation; one saying in the Coptic version (no. 50) is a blessing upon monks, and references to monks have been added to two others (16, 75). Moreover the Greek version of Saying 37 (P. Oxy. IV 655) includes more sayings of Jesus from the synoptic gospels than the Coptic version does. It does not seem possible to say whether these were added or deleted.

Because of its transmission in Greek we are not surprised to find the saying, "Know yourself", reflected in Saying 2, as well as a version of the Greek proverb, "The dog in the manger" (Lucian, *Adv. indoctum* 30, *Timon* 74), in Saying 99. It is possible that the reference to eating a lion (Saying 6) refers to the medicinal eating of lion meat [2].

---

[1] Cf. J. Leipoldt, "Ein neues Evangelium? Das koptische Thomasevangelium übersetzt und besprochen", *Theologische Literaturzeitung* 83 (1958), 481–96; G. Quispel, "The Gospel of Thomas and the New Testament", *VC* 11 (1957), 189–207; id., "L'Evangile selon Thomas et les Clémentines", *VC* 12 (1958), 181–96. I follow the numbering system of Leipoldt.

[2] Cf. Steier in Pauly–Wissowa, *RE* XIII 982.

Other Sayings, as it has been observed, reflect or directly quote some of the early apocryphal gospels. (1) The Gospel according to the Hebrews contained the first Saying, and its question about the possible sinfulness of Jesus may be reflected in Saying 101. (2) The Gospel according to the Egyptians is utilized in Sayings 23, 38, 103, and 112; in the last Saying the notion of a woman becoming a man is to be found in something quoted by the Valentinian Theodotus (Clement, *Exc.* 21, 3). And Salome, who is a prominent interlocutor of Jesus in Egyptians, also converses with him in Saying 62. (3) The high place assigned to James the Just in Saying 11, and the presence of "Mariham" in Sayings 21 and 112, suggest that some Sayings may be derived from the Naassene *kephalaia* delivered by James to Mariammē (Hippolytus, *Ref.* 5, 7, 1).

Naturally the Gospel of Thomas includes some of the *agrapha*. These are present in Sayings 17 [3], 39 (*agraphon* + John 7, 34. 36) [4], 53 [5], 82 [6], and possibly 83 [7].

Some features of the Gospel resemble Gnostic ideas which, while not necessarily late, occur in relatively late Gnostic documents. Thus the "five trees" of Saying 19 are paralleled in *Pistis Sophia* and other Coptic documents [8], while the remarks of Simon Peter about Mariham in Saying 112 resemble what we find in the Gospel of Mary [9].

Three items in the Gospel are like what we find among the Basilidians, though not exclusively among them. The Saying about "one out of a thousand and two out of ten thousand" (no. 24) is quoted by Irenaeus and recurs in *Pistis Sophia*; and the rejection

---

[3] 1 Cor. 2, 9; cf. A. Resch, *Texte und Untersuchungen* V, 4 (Leipzig, 1889), 102.

[4] Irenaeus, *Adv. haer.* 1, 20, 2, p. 179; Klostermann, *Agrapha* (ed. 2, Leipzig, 1911), no. 59.

[5] Klostermann, no. 44; cf. Schenke in Leipoldt, *op. cit.*, 488 n. 74.

[6] Klostermann, no. 18.

[7] Cf. Klostermann, no. 37.

[8] *Pistis Sophia* 1, p. 2, 20 Schmidt (cf. his index); a Coptic anecdoton published by W. E. Crum in *Journal of Theological Studies* 44 (1943), 178.

[9] Leipoldt, *op. cit.*, 496; Gospel of Mary, pp. 74–77 Till (*TU* 60, Berlin, 1955).

of dietary laws (no. 14) and the counsel to "deny" (no. 81) are ascribed to the Basilidians by the same author [10].

One of the sayings resembles a quotation from the *Ouranios Dialogos* to be found in Origen, *Contra Celsum* 8, 15–16.

Saying 74	Heavenly Dialogue
He said, O Lord, many are at the entrance,	How many are at the well,
but none at the exit.	and none at the well?

The apothegm of Saying 11 can be considered Jewish in phrasing but anti-Jewish in intent. "We know that you will go away from us (John 13, 33); who then will be great over us (Mark 10, 43; Matt. 20, 26)? Jesus said to them, In the place to which you come (John 14, 2?), you will go to James the Just, to the one for whose sake heaven and earth were created". The notion of creation for someone's sake is rabbinic; various rabbis taught that the world was made for Israel, for the Torah, for Moses, for Abraham, for David, for the Messiah [11]. In one instance the world was regarded as made for Moses and Aaron [12]. Perhaps here, originally, James was regarded as the priest Aaron corresponding to the king Moses–Jesus [13]. But in the context of this Gospel it would appear that James must be regarded as an anti-Jewish figure. For "Thomas" rejects fasting, prayer, almsgiving, and dietary laws (nos. 5, 14, 101); in Saying 28 fasting and Sabbath-observance are presumably treated spiritually (cf. no. 54 on "true circumcision"), and in Saying 72 the destruction of the temple is ascribed to Jesus himself. This means that the James to whom the disciples will go is presumably the hero of the *Anabathmoi Iakōbou*, opposed to the temple, to the sacrifices, and to the fire on the altar [14].

[10] Saying: Irenaeus, *Adv. haer.* 1, 24, 6, p. 202 (*Pistis Sophia* 134, p. 229, 21 Schmidt); diet, *ibid.*, 1, 24, 5, p. 201; deny, *ibid.*, 1, 24, 4, p. 200.

[11] Cf. L. Ginzberg, *The Legends of the Jews* V (Philadelphia, 1925), 67.

[12] *The Babylonian Talmud*, ed. I. Epstein: *Ḥullin* (tr. E. Cashdan) II (London, 1948), 498 (Ḥullin 89a).

[13] Cf. the exaltation of James in (Hegesippus?) Epiphanius, *Pan.* 29, 3–4; 78, 13–14; also K. Baltzer–H. Köster, "Die Bezeichnung des Jakobus als ΩΒΔΙΑΣ", *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 46 (1955), 141–42.

[14] Epiphanius, *Pan.* 30, 16, 7; cf. G. Strecker, *Das Judenchristentum in den Pseudoclementinen* (*TU* 70, Berlin, 1958), 251–53.

What we have seen so far is that the Gospel of Thomas is anti-Jewish rather than Jewish, or Jewish Christian; indeed, most of the materials not from the canonical gospels lie close to Gnosticism of various kinds. Can this relationship be defined more precisely? There is one extremely syncretistic group in which a good many of the "Thomas" sayings can be located. This is the late second- century sect of the Naassenes [15]. For one of the Sayings is clearly Naassene in origin.

Saying 10	Hippolytus, *Ref.* 5, 8, 32
The days when you ate the dead, you made them become living; when you come into light, what do you do?	If you ate the dead (neuter) and made them living, what will you do if you eat the living? (cf. no. 6)

It is a singular fact that the only previously known quotation from the Gospel of Thomas was provided by Hippolytus in his account of the Naassenes (*Ref.* 5, 7, 20), though this quotation does not occur in the Coptic version. On the other hand, something rather like it is to be found in Saying 3.

Saying 3	Naassene "Thomas"
The old man in his days will not hesitate to ask a little child of seven days about the Place of Life, and he will live. For many who are first will be last, and they will become a single one.	He who seeks me will find me in children from seven years, for there, hidden in the 14th aeon, I shall be manifest.

The parallel is not as close as one might wish, but we have more Naassene materials which resemble our Coptic Gospel. First, we can explain what the three words which Jesus spoke to Thomas were, words which in the Gospel (Saying 13) are not reported, perhaps because like Ptolemaeus' *Letter to Flora* it was intended for initiates and prospective initiates alike. According to the Naassenes the "three bombastic words" are "Kaulakau, Saulasau,

[15] On them cf. R. P. Casey, "Naassenes and Ophites", *JTS* 27 (1925–26), 374–87. After making this comparison I found that, as one would expect, H.-C. Puech had already done so (cf. J. Doresse, *Les livres secrets des gnostiques d'Egypte*, Paris, 1958, 245–51).

Zeesar" (Isaiah 28, 10; Hippolytus ,*Ref.* 5, 8, 5). Again, Saying 15 reflects Naassene doctrine. "Jesus said, when you see the one who was not born of woman, cast yourselves down on your faces and pray to him; for such a one is your Father". This is the doctrine of Monoimus (*Ref.* 8, 13, 3): Christ was Son of Man, not a son of woman; and as Casey observed Monoimus was a Naassene [16]. The rejection of prayer, fasting, and almsgiving already mentioned (e.g., Saying 14) can be Naassene, for "the worship (*proskynēsis*) of the perfect is spiritual, not fleshly" (*Ref.* 5, 9, 4) [17]. And Adam's origination "from a great power" (Saying 85) is Naassene as well (*Ref.* 5, 7, 6).

II. Exegesis

One of the singular features of the Gospel of Thomas to which Quispel has drawn attention (in the two articles cited in note 1) is the mixture of New Testament sayings to be found in it. He has emphasized the cases where it is possible that "Thomas" has made use of a sayings-tradition different from, and possibly prior to, that used in the synoptic gospels, finding parallels specially in the Clementine *Homilies* and *Recognitions* or in their sources. This method seems to require a prior belief in the reliability of the various early *Grundschriften* underlying the Clementines, and a recent study by Georg Strecker suggests that such reliability is not always, or perhaps ever, to be found [18]. Perhaps it would be safer to approach the problem in another way, examining first the manner in which sayings-quotations are made by the Naassenes and then looking at the Gospel of Thomas.

It is not quite clear whether or not, in order to say "I become what I wish and I am what I am" (*Ref.* 5, 7, 25), the Naassenes

---

[16] *Op. cit.*, 374–75; Jesus son of Mary, *Ref.* 5, 6, 7.

[17] Thomas' doctrine is the exact reverse of 2 Clement 16, 4: "fasting is better than prayer, and almsgiving than either" (cf. the note of R. Knopf *ad loc.*). For these duties Thomas substitutes "Do not lie and do not do what you hate"; his second commandment is based on Tobit 4, 15, though "to anyone" is omitted and Tobit has just advocated almsgiving (4, 7–11) after saying "do what is true" (4, 6)!

[18] *Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen* (*TU* 70, Berlin, 1958), 117–36.

relied on John 3, 8 and Exodus 3, 14 (as Casey suggests [19]) but it certainly looks as if "I am the true gate" (*Ref.* 5, 8, 20; cf. 5, 9, 21) were based on John 10, 9. Similarly "No one can come to me unless my heavenly Father draws him" (*Ref.* 5, 8, 27) looks like a revised version of John 14, 6 ("no one comes to the Father except through me") [20].

As for synoptic tradition, we know that the Naassenes quoted and provided exegesis for the Parable of the Sower (cf. Saying 8), and while the form in which they quoted it was not exactly like that in "Thomas", it was apparently based on a mixture of Matthew and Luke (*Ref.* 5, 8, 29).

The Naassenes were much given to combining sayings from different gospels, and especially to quoting one saying practically in full and then adding an allusion to something else. This practice is shown in the following examples:

(1)	*Ref.* 5, 7, 26	Luke 18, 19 (Mark 10, 18) + Matt. 19, 17 Matt. 5, 45 a-c-b
(2)	5, 7, 28	Matt. 5, 15 = Luke 11, 33 allusion to Matt. 10, 27 = Luke 12, 3
(3)	5, 8, 6	John 2, 1–11 + Luke 17, 21 allusions to Matt. 13, 44, 33
(4)	5, 8, 27	John 6, 44 (12, 32) Matt. 7, 21
(5)	5, 8, 45	Matt. 7, 14 + 7, 13
(6)	5, 9, 3	John 4, 24. 21. 23
(7)	5, 9, 21	*polytimos* (pearl of Matt. 13, 46) John 9, 21. 29 + 10, 9; 8, 20

These examples also reflect the Naassene tendency to reverse or confuse the gospel order when making quotations (items 1, 3, 5, 6); to these examples can be added Matt. 13, 13 c-b (*Ref.* 5, 8, 3). We shall find the same tendency in the Gospel of Thomas.

Perhaps the most significant example of Naassene conflation is found in *Ref.* 5, 8, 11.

[19] *Op. cit.*, 381.

[20] Cf. also John 6, 44; 12, 32; A. Resch, *Agrapha* (ed. 2, *TU* 30, Leipzig, 1906), 71.

Unless you drink my blood and eat my flesh	Unless you eat the flesh and drink the blood of the Son of Man (John 6, 53; note reversal)
you will not enter into the kingdom of heaven;	you will not enter into the kingdom of heaven (Matt. 5, 20; 18, 3; cf. John 3, 5 in Justin, Iren., Tert., Origen)
but if you drink the cup which I drink,	can you drink the cup which I drink? (Mark 10, 38)
where I go, there you cannot enter.	where I go, you cannot come (John 8, 21; 13, 33)

This combination of sayings is purely synthetic. It strongly suggests that the other Naassene combinations are synthetic too.

III. "Thomistic" Transmission

We must agree with Leipoldt that "compared to the synoptics, the Fourth Gospel recedes into be background" [21]. In a Gnostic context, Saying 19 seems to contain reminiscences of John 15, 8; 18, 47; and 8, 52. Saying 39 combines an *agraphon* with John 7, 34, 36. Saying 91 seems to begin with an allusion to John 8, 25. And Saying 92 combines synoptic *logoi* with John 16, 5 . This is not much. Presumably the tradition(s) behind "Thomas" valued Hebrews and Egyptians more highly than John; or it may have been reserved for those who were more fully Gnostic.

We turn to the synoptics. Saying 14 begins with the rejection of fasting, prayer, and almsgiving, introduced with the words, "when you fast" (Matt. 6, 16), "when you pray" (Matt. 6, 5), and "when you give alms" (Matt. 6, 2; note reversal). Then it continues, "when you go out into all lands and travel in the regions, so eat, when they receive you, what they set before you" (Luke 10, 8). We expect more about all foods being clean, and this we soon find, in a summary of Mark 7, 18–20 (Matt. 15, 17–18). But first comes a sentence which, as Leipoldt notes, breaks the continuity [22]. "Heal the sick . . ." But it breaks the continuity because it comes from Luke 10, 9.

---

[21] Leipoldt, *op. cit.*, 495.

[22] *Ibid.*, 484 n. 23.

Similarly Saying 46 looks like a collection of *Lesefrüchte.*

Men do not gather grapes from thorns and men do not pluck figs from thistles. They give no fruit.	Matt. 7, 16 (//Luke 6, 44) (Matt. 7, 19)
A gooded man brings good from his treasures. A wicked man brings evil from his evil treasure which is in his heart and says evil things; for from the abundance of the heart he brings forth evil things.	Matt. 12, 35; Luke 6, 45 closer to Luke 6, 45

And the collection of sayings in Saying 48 is clearly tendentious.

It is impossible for a man to ride on two horses and stretch two bows, and impossible for a slave to serve two masters. Either he will honor one and insult the other (?).	 Luke 16, 13 (cf. Matt. 6, 24) God and Mammon
No one drinks old wine and immediately desires to drink new wine.	Luke 5, 39
And no one puts new wine in old skins unless they break. And no one puts old wine in new skins unless it spoils.	Luke 5, 37–38 (+ //s)
No one puts an old patch on a new garment, since a tear will arise.	Luke 5, 36

Something like Judaism is substituted for Mammon (rather in the manner of Marcion), and the order provided by Luke is broken up, either to achieve a better sequence or to mystify. The process is Naassene.

The synoptic parable of the Banquet and the reluctant guests is reproduced and modified from Luke 14, 16–24 in Saying 65. Here the author or his source(s) evidently felt that not enough guests were invited. For Luke's men who had bought a field or oxen or had just been married, he substituted three different kinds of business dealings (cf. "trade" in Matthew 22, 5) and added the directing of a wedding banquet (cf. Matthew 22, 2). At the end of the Saying the expression "those whom you will find" (prospective guests) comes from Matthew 22, 9, and the Saying seems to be derived from a mixture of Matthew with Luke, not from a common source.

In Saying 66 (the Parable of the Wicked Husbandmen) "Thomas" (or his source) has carefully examined the synoptic gospels, with the result that at the beginning he omits details common to all three gospels (Mark 12, 1–12 and parallels). In the course of the parable he generally agrees with Matthew and Mark but sometimes adds details from Luke. Since in both Greek Matthew and Luke the story is based on Mark, this procedure proves that "Thomas" relies on the synoptic gospels. At the end of his version he adds, "He who has ears, let him hear!" (Matt. 11, 19; 13, 9. 43). But Saying 67 reveals that he is continuing to follow his sources – especially Luke (20, 17): "Inform me about this stone which the builders rejected; it became a corner-stone".

Again, in Saying 76 we find a mixture of the Merchant and the Pearl with a saying about treasure in heaven. The first comes from Matthew 13, 45–46; the second, from Matthew 6, 20. But what made the combination possible was the Parable of the Treasure in the Field, given in Matthew 13, 44 directly before the Pearl [23]. The sequence thus reflects both conflation and reversal [24]. Similarly, in Saying 49 we find something like Matthew 18, 19 (which is parallel to Mark 11, 24); then comes a revised version of Mark 11, 23.

	Saying	Hippolytus, *Refutatio*
kingdom within you	2	5, 7, 20; 5, 8, 5
Sower	8	5, 8, 29
Egyptians, Gospel	(see p. 000)	5, 7, 9; 5, 8, 44
James exalted	11	5, 7, 1
Mustard Seed	20	5, 9, 5–6
Mariamme, exalted	21 (112)	5, 7, 1
Lamp	34	5, 7, 28
pearls before swine[25]	92	5, 8, 33
Leaven	93	5, 8, 8
Treasure	106 (76)	5, 8, 8

[23] A severely modified form of the Treasure-parable is found in Saying 106.

[24] Reversal occurs in Sayings 14, 22 (Matt. 24, 43–42; Luke 12, 39. 35. 33), 48, 49, 76.

[25] The Naassenes speak of "pearls" rather than of "your pearls" (cf. Quispel's second article cited in note 1: p. 187). It might be observed that their exegesis involves plays on the words "dogs" and "swine" in the manner of Aristophanes.

The method of quoting synoptic tradition, then, is the same in the Gospel of Thomas as it is among the Naassenes.

We may briefly summarize other resemblances between the sayings in the Gospel and those used by the Naassenes as reproduced in Hippolytus.

The conclusion we should draw is that many of the sources of the Gospel of Thomas have passed through Naassene hands and that, since this is the case, we cannot expect to find any authentic sayings of Jesus accurately reproduced in it.

ADDITIONAL NOTE

Since writing these words in January, I have benefitted from reading H.–C. Puech, "Une collection de paroles de Jésus récemment retrouvée: l'Évangile selon Thomas," *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1957, 146–67; the same author's chapter on "Gnostische Evangelien und verwandte Dokumente," in W. Schneemelcher's revised edition of E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, I (*Evangelien*) (Tübingen, 1959), 158–271; and a new translation of Thomas made by W. R. Schoedel from the plates of P. Labib, *Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum of Old Cairo*, I (Cairo, 1956).

Following Schoedel, I should agree that there are no references to "monks" in Sayings 16, 50, and 75; the word should be translated "single ones" or "solitaires" (so J. Doresse, *L'Évangile selon Thomas*, Paris, 1959, 175). It is therefore unnecessary to date Thomas after the rise of monasticism.

According to Puech (in Schneemelcher, 221–22; cf. *Comptes rendus*, 163–64) the Coptic Thomas represents a later, heterodox revision of an earlier, more "orthodox" collection of words of Jesus. He finds evidence for this view in Saying 5, which according to a Christian grave cloth (s. V–VI) from Oxyrhynchus should end, "Jesus says, There is nothing buried which will not be raised." There is no reference to resurrection in the Coptic, or in the fragmentary P. Oxy. IV 654, lines 27–31. With other scholars, however, Puech restores the Oxyrhynchus papyrus so that it includes such a reference (cf. *Revue de l'Histoire des Religions* 147, 1955, 126–29).

But it remains a real problem whether a heterodox version did or did not precede a more orthodox one; Puech himself states other arguments which leave the correct conclusion in doubt.

Saying 74 should be emended with Puech (in Schneemelcher, 219) and Schoedel (independently) so that it provides an exact parallel to the quotation in Origen.

University of Chicago

SULLA *MILITIA* DI PRUDENZIO

DI

LUIGI ALFONSI

Un punto oscuro della biografia di Prudenzio è precisamente il grado da lui ricoperto nella carriera amministrativa o di corte. Ecco i versi della *praefatio*, vv. 19–21:

> *Tandem militiae gradu*
> *evectum pietas principis extulit*
> *adsumptum proprius stare iubens ordine proximo*

Il Pellegrino (Aurelio Prudenzio, *Inni della giornata*, Alba 1954, p. 201) molto bene annota *ad loc.*: "in questo periodo si diceva tanto della carriera militare quanto di quella civile; si suppone che P. abbia rivestito la carica di *comes primi ordinis*, presso la corte di Teodosio, che salì al trono nel 379, quando il nostro aveva 31 anno, e morì nel 395. Secondo Gennadio (*De vir. ill.*, 13) fu *palatinus miles;* ma poichè lo storico dichiara di desumere la notizia dagli scritti del poeta, cioè da questo passo, la sua informazione non aggiunge nulla". Ma sarebbe interessante potere, se non proprio precisare, almeno vedere in termini più esatti, cogliere cioè qualche elemento più sicuro per capire la natura di quella *militia* (per questa carica di Prudenzio si veda anche De Labriolle–Bardy, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, t. II^3, Paris 1947, p. 698; M. Pellegrino, *Letteratura latina cristiana*, Roma 1957, p. 73; A. G. Amatucci, *Storia della letteratura latina cristiana*, Torino 1955^2, p. 203 e 217; J. Bergman, *Aurelii Prudentii Clementis Carmina*, CSEL 1926, pp. VI–VII; A. Puech, *Prudence, Étude sur la poésie latine chrétienne au IV siècle*, Paris 1888, p. 46).

Cominciamo con l'osservare che le espressioni usate da Prudenzio sono quasi tipiche, tradizionali (si cfr. Cicerone *de finib.* III, 16, *sed eos, qui in aliquo honore sunt quorum ordo proxime accedit ut secundus sit, ad regium principatum* [*sc. productos esse*]), per convincersi che qualcosa di ufficiale la *militia* prudenziana deve ben

essere stata. Ed isoltre tutta la frase è ricercata e ricca di allitterazioni, *evectum pietas principis extulit* (cfr. E. Rapisarda, *Prudenzio, Contra Symmachum*, Vol. I, Catania 1954, p. XXXI). Ma più giova raffrontare a questo riguardo una singolare composizione di Claudiano, una lettera, la *Deprecatio ad Hadrianum* (Carm. min. Birt XXII) in cui il poeta parla pure della sua carica a corte come *militia:*

> *eripe calcatis non prospera cingula Musis*
> *eripe militiam, comitem me pelle sodali* (vv. 51–2)

La *Deprecatio* claudianea pare del 397 (cfr. Birt, *Claudii Claudiani Carmina*, Berolini 1892, *De Claudiani vita et scriptis et temporum historia*, p. XIII e p. XXI; P. Fargues, *Claudien, Études sur sa poésie et son temps*, Paris 1933, p. 7, p. 16 n. 3 e 31–34; P. Fabbri, *Del vero Claudiano*, in "Athenaeum" 1939, p. 35 specialmente; D. Romano, *Claudiano*, Palermo 1958, pp. 67–70), come la *praefatio* prudenziana è scritta nel 405 (cfr. Pellegrino, *Aurelio Prudenzio* ecc., *op. cit.*, p. 13). Interessa questa carica di Claudiano, la sua *militia* (cfr. W. Schmid, s.v. *Claudianus*, in "Reallexikon für Ant. u. Christ." vol. III, coll. 152–4; A. Rostagni, *Storia della letteratura latina*, II, Torino 1952, pp. 753–6) in rapporto proprio allo stesso grado rivestito da Prudenzio. Già l'Arevalus, giustamente richiamato dal Bergman (p. VI), osservava nei prolegomeni della sua edizione prudenziana "*ii qui officiis iureconsultorum, praesidum, rectorum et similium funguntur, vulgo in codice Theodosiano "militare" et "ad superiores militias ascendere" dicuntur*" (PLM LIX, p. 601)[1]. Quindi era una carica di corte (e di fatto *tribunus et notarius* fu chiamato Claudiano nella statua a lui dedicata nel foro di Traiano). Ciò potrebbe bene significare che la corte investiva della *militia* figure anche letterariamente rappresentative, o che per lo meno mostravano vivace disposizione all'arte pure se ancora non ne

[1] Si veda anche il c. IX dell' *Institutio Traiani* (vol. VII *Moralia* di Plutarco, ed. Bernardakis, Lipsiae 1896, pp. 190–1): *armata itaque manus in hostem duntaxat exercetur, at inermis extenditur et in civem. Porro utriusque necessaria est disciplina, quia utriusque solet insignis esse militia . . . . Manus tamen utriusque militiae, armatae videlicet et inermis, manus est principis . . .* E si ricordi che tale testo risale in ultima analisi ai secoli IV–V (cfr. S. Desideri, *La "Institutio Traiani"*, Genova, 1958, pp. 46–7, p. 68).

avevano date le prove più cospicue, i frutti già maturi. E' comunque da rilevare che identica carica è stata ricoperta dai due poeti: ed il confronto può dimostrare una volta di più che non si tratta di carica militare, bensì civile, di un riconoscimento di funzione ufficialmente conferita al poeta. E così tale coincidenza deve giovare — crediamo — anche a far cadere molte inutili ipotesi sulla *militia* claudianea, visto che pare quasi assodato il carattere assolutamente non militare di quella, identica, di Prudenzio. Di più tale *militia* può illustrare un aspetto della "politica culturale" degli imperatori nell'ultimo periodo di storia della Roma antica. Che Prudenzio e Claudiano abbiano rivestita entrambi la *militia* è certo un fatto di qualche significato.

Varese, Via Bernasconi 18

A PROPOS D'UN PASSAGE A CORRIGER DE L'HOMÉLIE PASCALE VI DE LA COLLECTION PSEUDO-CHRYSOSTOMIENNE

PAR

JOHANNES BAUER

Il ne s'agit point ici de verser au débat un nouvel argument en faveur de l'une ou de l'autre des hypothèses qui ont été avancées concernant l'auteur ou le style de cette homélie, mais seulement de proposer une correction de texte. Au chapitre 17 de cette homélie on lit le passage suivant: *ὅτε χλοηφορεῖ μὲν ἤδη πᾶσα ἡ γῆ, ἀνθηκομεῖ δὲ καὶ δένδρα † ἐπιγόμενα* [v.l.: *ἐξ ἐπιγόνοις* ou: *ἐξεπιγόνους*] *εἰς ἐκβολὴν ὠδίνοντα καρπούς.*

M. Nautin lit *ἐπίγονα* et traduit: « . . . quand toute la terre est désormais verdoyante, que les arbres nouveaux fleurissent et sont en travail pour donner des fruits »[1]. Mad. Christine Mohrmann[2] rejette avec raison la conjecture de M. Nautin, parcequ'elle ne trouve pas une justification satisfaisante de ce mot dans le contexte. Des deux traditions manuscrites indépendantes, l'une, le Cryptoferratensis, a la leçon *ἐπιγόμενα*, l'autre, la tradition pseudo-chrysostomienne, *ἐξ ἐπιγόνοις* et *ἐξεπιγόνους*. C'est pourquoi on s'attendrait à un mot plus long que *ἐπίγονα*. Vu la tendance de l'homéliste à employer dans ce passage des mots rares, Mad. Mohrmann se demande, si l'on ne devrait pas lire *ἐπιγεμιζόμενα*, participe présent passif d'un verbe *ἐπιγεμίζω*, que l'on trouve dans les LXX: Néh., 13, 13 (2Esdr 23, 15): *ἐπιγεμίζοντας* (v.l.: *−τες*) *ἐπὶ τοὺς ὄνους*. Par cette conjecture le passage deviendrait clair et on ne s'écarterait pas trop des leçons des mss.: *δένδρα*

---

[1] P. Nautin, Homélies Pascales I, Une Homélie inspirée du traité sur la Pâque d'Hippolyte, Paris 1950 (Sources Chrétiennes 27) 146 (le texte p. 147).

[2] Mélanges en l'honneur de Msgr. M. Andrieu, Strasbourg 1956, 358 (voir la discussion ultérieure p. 351–360).

ἐπιγεμιζόμενα εἰς ἐκβολὴν ὠδίνοντα καρπούς: « les arbres chargés de fleurs sont en travail pour donner des fruits » [3].

Personnellement je suis d'avis, que l'on peut garder la leçon du Cryptoferratensis *ἐπιγόμενα*, mais qu'il faut la comprendre comme *ἐπειγόμενα* [4]. Dans les papyri, en effet, l'on rencontre à plusieurs reprises (cf. Flinders Petrie Pap. 48, 3; Preisigke, Sammelbuch, V, 7622, 12 et 8072, 7 etc.) *ἐπείγειν* dans l'écriture itaciste *ἐπίγειν*.

Le verbe moyen *ἐπείγομαι* au sens de « se hâter » l'on trouve tout au long de la littérature grecque (cf. Il., 6, 363; Herod., 4, 135; Thuc., 6, 101, 4; Eur., Phoen., 1171; Pap. Ox., 120, 17; Preisigke, Sammelbuch, V, 7656, 14 etc.).

On pourrait donc traduire: « les arbres fleurissent, se hâtent de pousser, sont en travail pour donner des fruits ». Je ne connais aucun usage métaphorique de *ὠδίνειν* en grec semblable au précédent. Il semble bien être ici un sémitisme, tel que le montre Prov., 25, 23: « Le vent du nord enfante la pluie, et la langue indiscrète (enfante) un visage sombre »; l'hébreu porte t^{e}ḥolēl, tandisque les LXX traduisent hors de métaphore *ἄνεμος βορέας ἐξεγείρει νέφη* et Aquilas seul écrit *ὠδίνει ὄμβρον*, insistant sur cette image inconnue du grec. La métaphore hébraique s'explique facilement, si l'on pense que d'une part la pluie est désignée comme « fruit du ciel » (Ps., 103 (104) 13–Texte corrigé) et que d'autre part aussi les enfants sont appelés « fruits du ventre » (Gén., 30, 2; Deut., 7, 13 etc.).

En outre il faut remarquer, qu'on est ici au milieu d'une description presque biblique du printemps, voir Cant., 2, 12s et spécialement Mc., 13, 28; Mt., 24, 32; Luc, 21, 29 avec la parabole du figuier. C'est bien avant tout le figuier, semble-t-il, qui est désigné par l'homéliste comme l'arbre portant les « figues vertes ou d'hiver »

---

[3] Nous citons toujours C. Mohrmann, l.c.

[4] S'il y avait un verbe *ἐξεπείγω*, comme le présentent Liddell-Scott-Jones, 590b (on n'y trouve aucune correction dans les corrigenda), on pourrait sans doute expliquer la leçon de l'autre tradition manuscrite comme une corruption de *εξεπ[ε]ιγομενα*; mais le Flinders Petrie Pap. 48,3 *]εξεπιγει γαρ η χρεια* est lu par d'autres ... *]ἔξ, ἐπίγει γὰρ* ..., voir Preisigke, Wörterbuch I, 534.

Ainsi on peut se demander, si un copiste n'a pas corrigé *επιγομενα*, mot, qu'il ne comprenait pas s'il ne l'égalait à *επειγομενα*.

(cf. Cant., 2, 13: *ὄλυνθοι*), qui n'ayant pas eu le temps de mûrir avant la chute des feuilles, passent la mauvaise saison sur la branche pour se colorer au tout premier printemps, avant que le figuier ne produise son feuillage [5].

Graz, Seminar für alttestamentliche Wissenschaft
der Universität

---

[5] Cf. W. Corswant, Dict. d'archéologie biblique, Neuchâtel 1956, 148 et E. Levesque, Dict. de la Bible, II, 2239s.

CLAUDIUS MARIUS VICTORIUS. ALETHIA, I, 188

PAR

P. F. HOVINGH

Après avoir traité de Genèse I, Marius est parvenu au septième jour, le jour où Dieu se reposait de son œuvre de création et, d'après la tradition que suit Marius, l'achevait.

171–175: *Septima lux magnum uidit cessasse parentem,*
sed generum numeros tantum desisse creare
et requiem tenuisse suam, meritoque sacrata est,
diuersum quae uidit opus ; namque hoc quoque plenum est
175 *uirtutis cessasse deum, posuisse labores.*

Le septième jour donc, Dieu a cessé, mais cessé seulement de créer les nombres des genres (172). Au vers 184 l'auteur poursuit alors:

sic cessare deus, sic otia sumere nouit,
185 *plus ut agat cessans. pariter sine fine quiescens*
ac sine fine operans seriemque et tempora miscens
cessando consummat opus, quodcumque crearat,
ut faceret, primumque hominem iam corpore donat
qui postremus erat — nam causas condere rerum
190 *non quod membra dare est —, . . .*

Tandis que Marius utilise le mot *consummauit* de la *Vetus Latina*, il suit la conception de la Vulgate selon laquelle Dieu a achevé son œuvre au septième jour. Pour le reste, toutes ses pensées nous sont connues par Saint Augustin:

De Genesi ad litteram V, 20, C.S.E.L., vol. 28, 3, 1, p. 164, 18 ss.: *nouum genus autem instituere credi recte non potest, quoniam tunc omnia consummauit. mouet itaque occulta potentia uniuersam creaturam suam eoque motu illa uersata . . . explicat saecula, quae illi, cum primum condita est, tamquam plicita indiderat . . .*

De Ciuitate Dei XII, 18, p. 540, 32 Dombart: *nouit quiescens agere*

et agens quiescere (cf. aussi *De Genesi ad litteram* V, 23, p. 169, 10 ss.).

De Genesi ad litteram VI, 3, p. 173, 3–7: *non est dubium hoc, quod homo de limo terrae fictus est eique formata uxor ex latere, iam non ad conditionem, qua simul omnia facta sint, pertinere, quibus perfectis requieuit deus, sed ad eam operationem, quae fit iam per uolumina saeculorum, quae usque nunc operatur.* (vs. 186 b) (cf. p. 173, 13–15: . . . *haec non ad illam operationem dei pertinere, unde requieuit in die septimo, sed ad istam potius qua per temporum cursus usque nunc operatur.* et p. 173, 25 – p. 174, 2: *tunc utique potentialiter et causaliter in opere pertinente ad creanda omnia simul, a quibus consummatis in die septimo requieuit, nunc autem uisibiliter in opere pertinente ad temporum cursum, sicut usque nunc operatur.*).

Or Schenkl lit ainsi le vs. 188: *ut faciat primumque hominem iam corpore donet.* Je suppose que Schenkl, comme de Gagny qui ne donne pas le vers 188 ss. et qui met un point après *crearat*, a considéré *opus* comme antécédent de *quodcumque ;* ce qui est bien séduisant, quand on lit le texte de la Genèse (II, 2, *Vetus Latina*): *et consummauit deus in die sexto opera sua quae fecit et requieuit die septimo ab omnibus operibus suis quae fecit* ou (Vulgate): *compleuitque deus die septimo opus suum quod fecerat et requieuit die septimo ab uniuerso opere quod patrarat.* Alors se voyant contraint à chercher un objet à *faceret*, il le trouvait en *hominem* et donnait à *faceret* et *donat* une fonction identique en les changeant en *faciat* et *donet.* Cependant je crois qu'il est très possible de conserver le texte du manuscrit. Si nous interprétons *creare* (187) comme *causas condere rerum* (189) et *facere* comme *membra dare*, interprétation qui, je crois, ne s'écarte pas de Schenkl, le vers 187 se traduit très bien: « en se reposant il acheva son œuvre, afin qu'il fît tout ce qu'il avait créé, et tout d'abord il doua d'un corps l'homme qui était le dernier ». Alors *quodcumque* redevient relatif indéfini sans antécédent, ce qui, me semble-t-il, s'enchaîne mieux; *faceret* dans la proposition subordonnée est une infraction à la concordance des temps, mais premièrement il y en a d'autres exemples (I, 402 *noluit . . . ne dent ;* II, 140 *cui quo sit opus patefecit ;* III, 141 ss. *posuit . . . spargat ut inuidiam*), deuxièmement cette infraction est pardonnable, puisque *consummat* est un présent historique. Finale-

ment, dans le cours du récit, la deuxième création de l'homme est à tel point l'action principale (dans plus de 20 vers elle est le thème central) qu'on aime mieux, pour ainsi dire, considérer les vers 184–187 comme le préambule à une action principale *donat* que rejeter cette action de douer l'homme d'un corps dans une proposition consécutive ou finale.

Rotterdam (2), Jan Evertsenplaats 137

REVIEWS

Annie Jaubert, *La date de la Cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne.* Paris: Gabalda, 1957. Pp. 159 + 3 tables. 780 fr.

Mlle Jaubert's fascinating book is divided into three parts: calendrical, patristic, and evangelic. In the first part she establishes, to the reviewer's mind convincingly, that in first-century Judaism there were two calendars, one the official calendar according to which the festivals were fixed in accordance with the days of the lunar month, the other that in use at Qumran, where the festivals came on fixed days of the week. Here she begins to yield to the temptation to strain her evidence, for she adds that there was probably a "mitigated" or mixed calendar with features derived from both systems (pp. 58–59). We shall see that this hypothesis, departing from solid facts, is needed to support her conclusions. In the second part she discusses a singular chronology of Holy Week provided in the *Didascalia apostolorum* (early third century; *not* primitive, in spite of her arguments; cf. J. Jeremias in *Journal of Theological Studies*, N. S. 10, 1959, 131–33, with his reference to K. Holl, *Gesammelte Aufsätze*, II, 204–24); according to this scheme Jesus ate the Passover with his disciples on Tuesday evening, was arrested on Wednesday, and was crucified on Friday. In the third part she tries to coordinate the chronology of the *Didascalia* with the narratives of the gospels. According to her conclusions, all four gospels place the Last Supper on Tuesday evening (which, by Jewish computation, was already Wednesday). The synoptics say nothing more about the Passover, since they accept the chronological scheme of Qumran (*Didascalia*); John refers to the Passover as still to come, since he is following the official calendar. The placing of a Qumran-type Passover in the same week as the official one is explained as due to the existence of a "mitigated" calendar (p. 107).

This theory is extremely ingenious and is very ably presented. It remains only a theory, for at present there is no really conclusive evidence to show that the later Christian writers cited by Mlle Jaubert possessed historical information to show that Jesus was under arrest from Wednesday to Friday.

University of Chicago ROBERT M. GRANT

Les Homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste, reproduction phototypique du Ms. Mingana 561, *traduction, introduction, index* par Raymon Tonneau O.P. en collaboration avec Robert Devreesse, (Studi e Testi 145), Città del Vaticano 1949, pp. XXIX + 623.

One of the major discoveries in the field of patristic works from the classical period of the Church made in this century was the publication of a syriac translation of the Catechetical Homilies by Theodore of Mopsuestia. This leader of the Antiochene school was, it will be remembered, condemned by the council of 553 as one of the fathers of Nestorianism and consequently his works in their original form practically got lost. In the Persian (Nestorian) church however he was held in great honour; he was "the interpreter" *par excellence* and quoted by that name without the addition of his proper name. It was the late Dr. Mingana who in his diligent research to build up a collection of Eastern manuscripts, now in the Selly Oak Colleges' Library, Birmingham, England, found a syriac translation of these extremely important addresses to the catechumens just before their baptism, dealing with the Creed, the Lord's Prayer and the Sacraments of Baptism and the Eucharist. Dr. Mingana who was always very careful to be silent about the sources of his treasuries did not reveal where and when he picked up this ms. which he dates in the middle of the 14th cent. Immediately this discovery received due attention, especially, though not only, for its liturgical teaching. And Msgr. Devreesse is completely right, I think, in pointing out that these catechetical instructions should be the basis for every reconstruction of Theodore's thought and that the teaching of his other works must be fitted in into the framework of these homilies.

The present edition offers a photographic reproduction of the ms. with a french translation on the opposite page. As compared with the *editio princeps* of Dr. Mingana (1932–1933), it has several advantages. Mingana gave the translation and text separately and without references to the pages of the manuscript, so that in his edition it is impossible to find out the exact place in the ms., and very hard to find the correspondence between text and translation. For the sake of references the system of Père Tonneau is preferable. In general the script of the ms. is clear, so it is easy to read, except

for some places. The editor has discovered that once there existed part of a second ms. in Berlin, photographs of which were put at his disposal; the variant readings are printed at the bottom of the relevant pages. This Berlin-ms. had in places a somewhat better text. The homilies have been divided by the editor into small paragraphs which, too, will be to the benefit of future references. Extremely useful for further research are the indexes of syriac and greek words at the end, because they help to discover the vocabulary of Theodore himself in its syriac dress. The translation as a whole is very reliable; the translator did his best to render the same syriac word by the same french equivalent as far as this was possible in order to serve future investigations. Since the terminology is so highly specialized and important in the theological discussions of the fourth century, his aim was praiseworthy even if he had to sacrifice the french in some places; in the reviewer's opinion, he could have been stricter in the application of that rule in various places. In view of the present discussions about the use of the Peschitta (Vööbus) it would have been worthwhile to indicate where the frequent quotations of the Scriptures are in accordance with the syriac Bible and where they deviate. In some places where Theodore has a biblical text in mind without giving a literal translation, this fact could have been indicated. Dr. Devreesse's introduction is very helpful to bring out the main lines of Theodore's thought. Two beautiful photographs of a silver fan and paten from the Dumbarton Oaks Collection are an enrichment to this work which in itself is a notable achievement and an edition worthy the great author of the original.

Bilthoven, Sweelincklaan 4 W. C. VAN UNNIK

A COPTIC FRAGMENT FROM THE LIFE OF EUPRAXIA*

BY

G. QUISPEL and J. ZANDEE

In the collection of Coptic manuscripts in the University Library at Utrecht is a sheet of papyrus containing a fragment from the life of S. Eupraxia. The size is 32.9×22.6 cm. The size of the written part is on the recto 23.6×17 cm. The text is in two columns. The recto contains 29, the verso 28, lines per column. The writing is in rounded uncials. We had the opportunity to show photographs of the text to Prof. Dr. L. Th. Lefort. According to his opinion our fragment dates from the 8th century. Prof. Lefort did not know any other Eupraxia-text in Coptic.

The recto of the text is on the verso of the papyrus-sheet. The upper right hand corner of the verso shows $d=4$ as the page number. The pagination of the recto is illegible. The sheet was folded vertically, the recto being turned to the outside. The verso is much less legible than the recto. In its lower left corner the papyrus has darkened. The centre has been partly rubbed out.

In *Bibliotheca Hagiographica Graeca*[3] (ed. Fr. Halkin) Eupraxia is mentioned on p. 193, number 631, with the note "v. in Thebaide, saec. V. – Iul. 24". The Greek text of her biography occurs in *Acta Sanctorum*, Mart. II, pp. 727–735. She was the daughter of Antigonos, a councillor of royal extraction, who lived during the reign of the emperor Theodosius. His wife Eupraxia was also of royal descent. They beget one daughter, who is named after her mother. After that they live in continence. Antigonos dies. On the emperor's initiative the daughter Eupraxia is given as a bride to a young councillor. The mother departs to Egypt, where she has some property, to avoid a second marriage. She takes her daughter Eupraxia with her. They settle in the district of Thebes. The mother wishes to endow a nunnary, where the way of life is very rigid. The sisters never leave the gate and they wear clothes which touch the ground. Eupraxia, not yet seven years old, wishes to

* The English has been revised by Mr. R. Taylor, St. Andrews.

stay in the nunnary. Her mother dedicates her to Christ and leaves her in the hands of the abbess.

Eupraxia suffers temptations from the devil. She sleeps on stones to ward him off. Julia, a sister who sympathises with her, supports her with good advice. In obedience to the abbess, Eupraxia does the heaviest work, and does obtain release from the devil's temptations. During a full year one never sees her sitting. Another sister from the nunnary, Germana, a manumitted slave, is jealous of her. She accuses Eupraxia of working hard in order to become the abbess' successor when the latter dies. The abbess rebukes Germana, but Eupraxia asks the abbess forgiveness on her behalf. The devil brings on Eupraxia every kind of accident – e.g. she falls from the third floor - but all this does not hurt her or she is miraculously healed. In spite of wounds she continues working.

Sick children are brought to the nunnary. They are healed after prayers of the sisters. A possessed woman is also brought to the nunnary for nursing. Nobody is able to approach her. Food is presented to her in a small cup on a stick. The abbess says that Eupraxia has power over demons. Specially appointed by the abbess Eupraxia heals a child which is deaf-mute and lame. The abbess charges Eupraxia with the care of the possessed woman. When Eupraxia is present the woman becomes quiet and accepts bread from her. (Here our Coptic fragment begins.) Every time that the possessed woman is in danger of being seized by the demon, the sisters say, "We shall appeal to Eupraxia and she will whip you". This is sufficient to quiet the possessed woman. Germana, still jealous of Eupraxia, claims also to be able to take care of the possessed woman. When she tries to do so, she is attacked by the demoniac. Julia calls upon Eupraxia for aid, and the latter saves Germana from the hands of the possessed woman. (End of the Coptic fragment.) The abbess charges Eupraxia with the cure of the possessed woman, because God has bestowed on her the talent to do so. Eupraxia prays in the chapel before the statue of Christ. Then follows a discussion with the demon who tortures the sick woman (cf. Mk. 5:1–20). Eupraxia says, "It is not I but Christ who commands you: go out, otherwise I shall whip you". The demon: "I have made an agreement with her and I cannot break it". Eupraxia beats three times with the staff of the abbess and

says, "Go out from God's creature" (cf. Apophthegmata, W. C. Till, *Koptische Grammatik*, p. 262, l. 9, *amou ebol hm̄ peplasma m̄pnoute*). The demon: "Where can I go"? Eupraxia: "To the eternal punishment, which has been prepared for you and for your father, Satan" (cf. Matt. 25:41; John 8:44). With a loud cry the demon departs and the woman is healed.

It is announced to the abbess in a night vision that Eupraxia must die the following day. She communicates this fact to the senior sisters, but forbids them to say anything to Eupraxia. A younger sister tells Julia and Eupraxia that there is a weeping about Eupraxia. Julia says to Eupraxia, "Possibly a message has come from the emperor to compel you to return to your bridegroom". Eupraxia: "All the kings of the earth cannot make me disloyal to Christ". Julia hears about the vision: the abbess saw two men coming to conduct Eupraxia to the city of heavenly glory. She tells Eupraxia of it. The latter prays to Christ for another year of life, because she considers herself not sufficiently converted. She reproaches the abbess for not warning her. The abbess then tells her everything and says that she has been esteemed worthy of heavenly glory. Eupraxia is overtaken by fever and she is brought to the chapel. The healed demoniac comes to her and assures her that God will protect her. Eupraxia dies at the age of thirty and is buried with her mother. Julia dies, as she had always wished, shortly after Eupraxia. Not long afterwards the abbess also dies after exhorting the sisters to fight the same fight as Eupraxia. Many miracles happen on Eupraxia's grave. The demons say, "Eupraxia has us in her power even after her death".

Translation of the Utrecht fragment:

Recto, left. (Now all the sisters, seeing what had happened, loved Eupraxia and prayed) on her behalf. When the sick woman, however *(δέ)*, begins *(ἄρχειν)* to be moved by (5) the demon *(δαίμων)* and becomes savage *(ἀτακτεῖν)*, they speak with her, saying, (10) "Stop, sister, and do not become savage *(ἀτακτεῖν)*; if not, then Eupraxia will come (15) and will beat you". And forthwith she is silent. But Germana again *(πάλιν)*, being [pressed] (20) by envy *(φθόνος)* which spoiled her heart, said to the (25) sisters,

"Will not *(μή)* another give food *(τροφή)* to the sick woman

Recto, right. than *(εἰ μή τι)* Eupraxia? Therefore give me the food and I shall (5) attend *(διακονεῖν)* her". She took the food. She went away. She said unto her, "Take sister, (10) and eat". But *(δέ)* she immediately leapt upon her. She brought her to distress. She cast (15) her upon the earth. She stretched herself over her. She started *(ἄρχειν)* to eat her flesh *(σάρξ)*. (20) When, however *(δέ)*, a cry arose and nobody was able to approach her, (25) Julia ran to the kitchen. She said to Eupraxia,

Verso, left. "Now come in a hurry, my lady-sister, because the lady *(κυρία)* Germana (5) was beaten *(πληγή)* by the demoniac *(δαιμόνιον)*". Eupraxia went away. (10) She grasped her hands and her neck, which were full of blood. She saved (15) Germana from ..... Eupraxia said to (20) the demoniac *(δαιμόνιον)*, "Have you done this justly *(καλῶς)*, in that you have beaten *(πληγή)* the sister?" (25) She, however *(δέ)*, stood grinding her teeth and she vomitted

Verso, right. foam. Eupraxia said unto her, "From this day on, (5) if you ever again do evil to the sister, I shall, however *(δέ)*, not forgive you, (10) but *(ἀλλά)* I shall take the staff of the abbess and I shall beat *(πληγή)* you without pity". (15) She, however *(δέ)*, sat down, while she ..... When it dawned, however *(δέ)*, (20) ..... left the meeting-place. Eupraxia, however *(δέ)*, went off to visit the demoniac *(δαιμόνιον)* (25) and she found her, having torn (her clothes).

Remarks. Recto, left. 10, *hô ero*, Crum 651, a = *παύειν*. 12–13, on a small fragment, which fits here, the *š* of *ešpe* and the *n* of *esna* are visible. 19, the *g* of Germana has been written as a large ornamental letter in the margin before lines 17–23. For the lacuna the Greek text of A.S. has *νηττομένη*, from *νασσω* = press? Possibly Coptic *sôm*, press, Crum 334, b, is to be read, or perhaps *sôhm*, draw, Crum 384, b. The *s* may be partly visible. If *νηττομένη* is to be emended in *νυττομένη*, from *νυττω*, *νυσσω*, then the Coptic readings *tôks*, Crum 407, a, or *tôbs*, Crum 401, a, may be proposed. 22, *weite*, waste away, dry up, Crum 495, a.

Recto, right. 14, *hôš*, be in distress, also transitive, Crum 740, a. 27, *mañsahte*, cooking place, kitchen, Crum 387, a.

Verso, left. 2–3 *ⲛ̄sône*, attributive use, literally sister-lady. 4, *kura*, ="Frau", see W. C. Till, *Die Koptischen Rechtsurkunden der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek*, Wien, 1958, 33, 13; 121, 2; 125, 1 ?; 128, 4; 143, 1, 14; 171, 6, 20 ?; 177, 30. 5, the reading *plêgê* instead of *plêgei* is also possible. 11, *mn̄* in the meaning of "and" is used whenever a noun has an article, see W. C. Till, *Koptische Grammatik*, § 374. 17, possibly the words *djôr* and *hmot* are to be read here, "through the power of grace". Another conjecture is *hitn̄ tetkôlh m̄mos*, "from the one who struck her".

Verso, right. 5, *wôh etoot*=add, repeat+2d verb+e, Crum 506, a. 12, *mô*, S^{a} for *maaw*, Crum 197, a, reading not entirely certain. 15, reading not certain, *teshime* or *tsône* being equally possible. 17, perhaps *kôte*, turn. 21, *sôwh*, Crum 373, b. 25, *n̄to n̄*, sic, for *n̄teto n̄*, cf. verso, left, 6 and 19.

The Coptic text of this life of a saint must be a translation from the Greek. Therefore we add for comparison with our fragment the Greek text which has been printed in the Acta Sanctorum and a copy of this passage from the manuscript of Halki, Schola theol., Mon 96, fol. 94^{r}–94^{v} (XIIIth century), for which we are indebted to the Rev. Father Dr. P. P. Devos, S. J., Bollandist. At one point we have used a reading from the manuscript Florent. Convent, sop. B 1 1214, fol. 196^{r}–196^{v} (XIVth century=F), which was also kindly communicated to us by Dr. Devos. Because a comparison with the Coptic fragment and with the unedited manuscript (Halki) demonstrates that the text of the A.S. is very corrupt, we have refrained from introducing even the most evident emendations in this text.

Text of the A.S.

Ὁρῶσαι δὲ πᾶσαι τοῦτο, τὴν Εὐπραξίαν ηὔχοντο ὑπὲρ αὐτῆς. ὅταν οὖν ἤρξατο κινεῖσθαι ἀπὸ τοῦ δαίμονος ἡ πασχικὴ καὶ ἀγανακτεῖν, ἔλεγον πρὸς αὐτὴν αἱ ἀδελφαί· »Παῦσαι, ἀδελφή, καὶ μὴ πονηρεύου, ἐπεὶ ἔρχεται ἡ κυρία ἡ Εὐπραξία καὶ μαστίξει σε« καὶ εὐθέως ἡσύχαζεν. Πάλιν οὖν ἡ Γερμάνα νηττομένη ὑπὸ τοῦ φθόνου διεγείρετο τῇ καρδίᾳ, καὶ ἔλεγεν

πρὸς τὰς ἀδελφάς. »Εἰ μὴ ἦν ἡ Εὐπραξία, οὐκ ηὑρίσκετο ἄλλη προσφέρουσα αὐτῇ τροφήν; Βάλετε τὸ βρῶμα, κἄγὼ αὐτῇ διακονῶ«. Καὶ δὴ λαβοῦσα τὴν τροφήν, προσέρχεται τῇ πασχικῇ, καί φησιν. »Δέξαι, ἀδελφή, καὶ φάγε«. Ἡ δὲ εὐθέως ἐπιπηδήσασα αὐτῇ διέρρηξε τὰ ἱμάτια αὐτῆς, καὶ συντρίψασα αὐτὴν ἔρριψεν εἰς τὸ ἔδαφος, καὶ ἐπιπεσοῦσα αὐτῇ ἤρξατο καταμάσασθαι τὰς σάρκας αὐτῆς. Βοῆς δὲ γενομένης καὶ μηδεμιᾶς τολμώσης ἐγγίσαι, δραμοῦσα Ἰουλία εἰς τὸ μαγειρῖον, λέγει τῇ Εὐπραξίᾳ· »Σπούδασον, κυρία, ὅτι Γερμάνα σπαράττεται ὑπὸ τῆς πασχικῆς«. Δραμοῦσα οὖν ἡ Εὐπραξία καὶ κρατήσασα τὰς χεῖρας τῆς πασχικῆς καὶ τὸν λάρυγγα, ἐξήλατο ἐξ αὐτῆς τὴν Γερμάναν ᾑματωμένην καὶ τετραυματισμένην. Λέγει οὖν ἡ Εὐπραξία· »Καλῶς ἐποίησας, ὅτι οὕτως συνέτριψας τὴν ἀδελφήν;« Ἡ δὲ ἕστηκεν ἀφρίζουσα καὶ τρίζουσα τοὺς ὀδόντας. Ἡ οὖν Εὐπραξία λέγει αὐτῇ· » Ἀπὸ τῆς ὥρας ταύτης ἐὰν πονηρέυσῃ κατὰ τῆς ἀδελφῆς, οὐ συγχωρῶ σοι, οὐδὲ μὴ ἐλεήσω σε, ἀλλὰ λαμβάνω τὴν ῥάβδον τῆς μεγάλης, καὶ μετ' αὐτῆς μαστίζω σε ἀνηλεῶς«. Ἡ δὲ καθεσθεῖσα ἡσύχασεν.

Πρωΐας δὲ γενομένης, πληρωθείσης τῆς θείας λειτουργίας καὶ ἐξελθούσῶν αὐτῶν ἐκ τοῦ εὐκτηρίου, ἐπισκεψαμένη ἡ Εὐπραξία τὴν πασχικήν, ευρίσκει αὐτὴν περισχίσασαν τὰ ἑαυτῆς ἱμάτια,

Text of Halki.

94^{r} 1 col., lin. 14

. . . πᾶσαι οὖν αἱ ἀδελφαὶ ὁρῶσαι τὸ γενόμενον ἠγάπων τὴν Εὐπραξίαν καὶ ηὔχοντο ὑπὲρ αὐτῆς. Ὅτε οὖν ἐκινεῖτο ὑπὸ τοῦ δαίμονος ἡ πασχική, ἔλεγον πρὸς αὐτήν· »Μὴ πονηρεύου, ἐπεὶ ἔρχεται ἡ κυρὰ Εὐπραξία καὶ μαστίζει σε«, καὶ εὐθέως ἡσύχαζε. Πάλιν οὖν ἡ Γερμάνα ὑπὸ τοῦ φθόνου διεπρίετο τὴν καρδίαν καὶ ἔλεγε ταῖς ἀδελφαῖς· »Εἰ μὴ ἡ Εὐπραξία, οὐκ ἔστιν ἄλλη ἵνα προσενέγκῃ (2 col.) *αὐτῇ τὴν τροφήν; δότε μοι τὸ καυκίον τοῦ ὀσπρίου καὶ τὸν ἄρτον κἀγὼ αὐτῇ διακονῶ. Λαβοῦσα οὖν ἡ Γερμάνα τὸ καυκίον τοῦ ὀσπρίου καὶ τὸν ἄρτον, ἤνεγκεν αὐτῇ ταῦτα καὶ λέγει αὐτῇ· »Δέξαι, ἀδελφή μου, καὶ φάγε τὸν ἄρτον σου. Ἡ δὲ εὐθέως κατ' αὐτῆς πηδήσασα διέρρηξε τὰ ἱμάτια αὐτῆς καὶ καταβάλλει αὐτὴν εἰς τὸ ἔδαφος καὶ ἐπιπεσοῦσα ἤρξατο ἐσθίειν ἐκ τοῦ σώματος αὐτῆς. Γενομένης δὲ βοῆς καὶ μὴ τολμώσης τινὸς προσεγγίσαι, εἰσδραμοῦσα μία τῶν ἀδελφῶν εἰς τὸ μαγειρεῖον λέγει τῇ Εὐπραξίᾳ· »Δράμε, ἀδελφή μου, ὅτι ἡ Γερμάνα ἀπόλλυται ὑπὸ τῆς πασχικῆς«. Δραμοῦσα δὲ ἡ Εὐπραξία καὶ κατασχοῦσα τὰς χεῖρας αὐτῆς καὶ τὸν φάρυγγα, ᾑματωμένην ἐξείλετο τὴν Γερμάναν* (94^{v}) *ἐκ τῶν χειρῶν τῆς πασχικῆς. Λέγει δὲ αὐτῇ ἡ Εὐπραξία· »Καλῶς*

ἐποίησας ὅτι οὕτω συνέτριψας τὴν ἀδελφήν« Ἡ δὲ ἵστατο ἀφρίζουσα καὶ τρίζουσα τοὺς ὀδόντας. Λέγει οὖν αὐτῇ ἡ Εὐπραξία· »Ζῇ κύριος ὁ Θεὸς ἐὰν τολμήσῃς πονηρεύσασθαι ἀπὸ τῆς ὥρας ταύτης κατὰ τῆς ἀδελφῆς, οὐ μή σοι συγχωρήσω οὐδ' οὐ μή σε ἐλεήσω, ἀλλὰ τὴν ῥάβδον τῆς μεγάλης λαμβάνω καὶ οὕτω σε μαστίζω ἀνηλεῶς«. Ἡ δὲ εὐθέως ἡσύχασε. Τῇ δὲ ἑξῆς, μετὰ τὴν θείαν λειτουργίαν, ἀπῆλθεν ἡ Εὐπραξία ἐπισκέψασθα ιτὴν πασχικήν· καὶ εὑρίσκει αὐτὴν ὅτι περιέσχισε τὰ ἱμάτια ἑαυτῆς . . .

The Coptic translation follows the Greek text, but is not literal; e.g. recto, left, 27, *ηὑρίσκετο* has not been translated. Recto, right, 14, *ἱμάτια* is lacking. Verso, left, 13–17, in the Coptic text the hands and the neck of the possessed woman are covered with blood. In the Greek text of the A.S. it is Germana whose hands and neck are covered with blood. Also the end of this passage runs differently in Coptic. 26 ff, the order of the words "vomit foam" and "grind teeth" has been reversed. Verso, right, 9, *ἐλεήσω* is lacking in the Coptic text. 20, *πληρωθείσης τῆς θείας λειτουργίας* is lacking in the Coptic text.

ἡ πασχική is sometimes rendered by *tšône*, sometimes by *teto ñdaimonion*. The Greek *ἀτακτεῖν* is used recto, left, 6, for *ἀγανακτεῖν*, and line 12 for *πονηρεύειν*, while the latter, verso, right, 6–7, has been literally translated in Coptic by *ṙñethow*.

In the following cases also the Coptic fragment (C) should be compared with the text of Acta Sanctorum (A) and the manuscript of Halki (H).

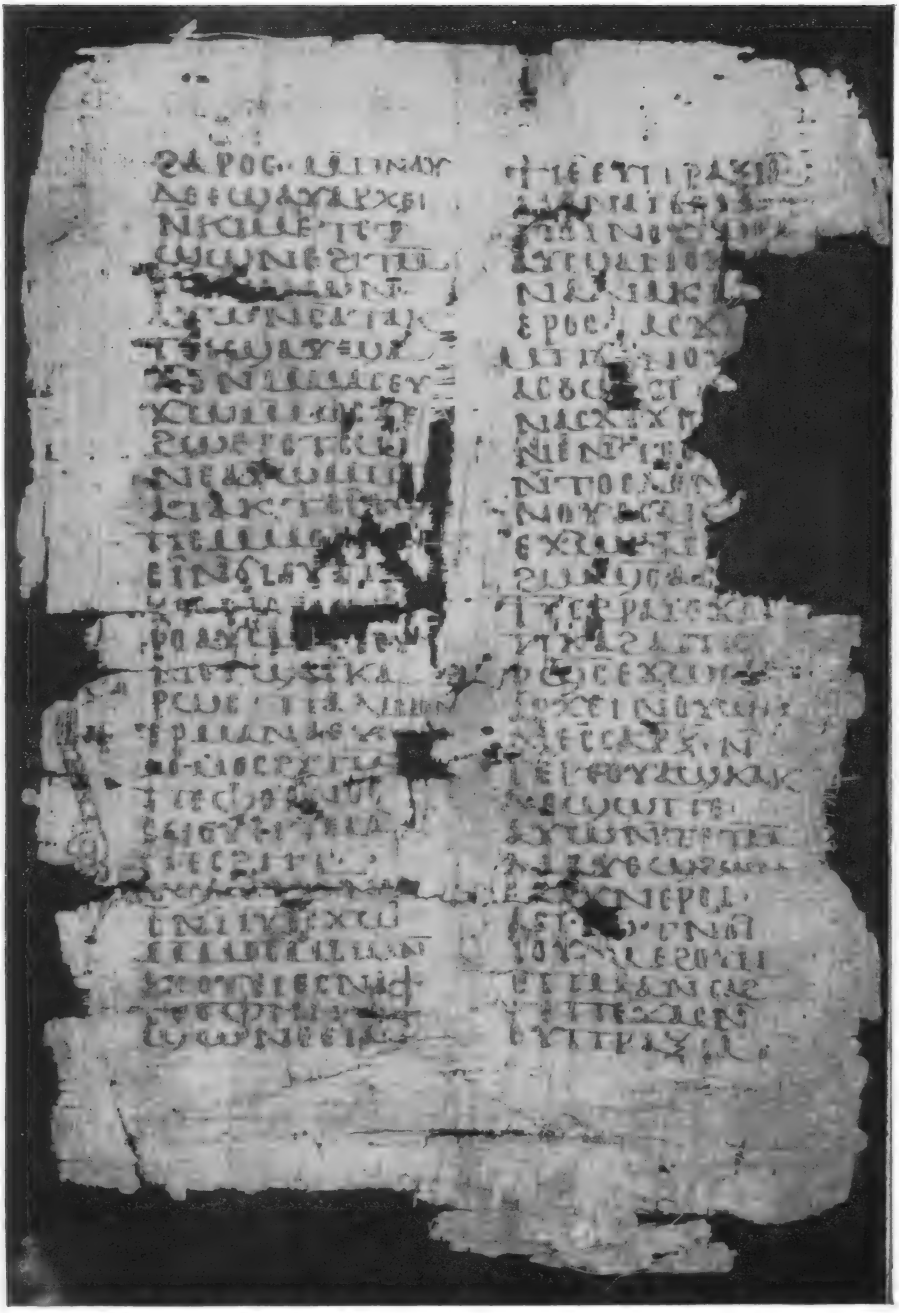
Recto left.

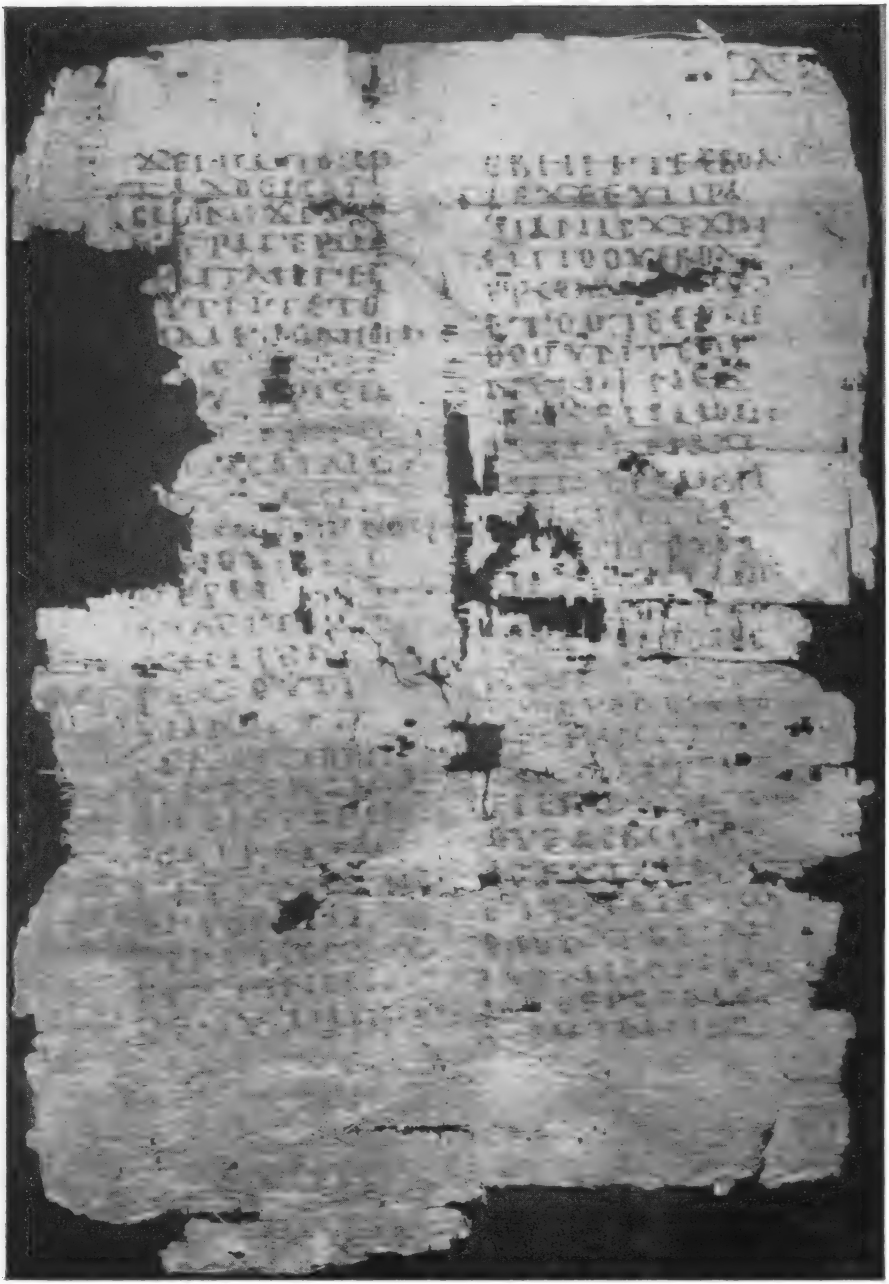
2 *ἤρξατο: A C — H*
7 add. *αἱ ἀδελφαί: A — H C.*
10 add. *παῦσαι, ἀδελφή, καί: A C— H.*
22 *διεπρίετο H C(?) — διεγείρετο A.*
29 add. *ἦν A — H C.*

Recto right.

2 *δότε μοι H C — A βάλετε.*
3 *τὸ βρῶμα A C — τὸ καυκίον τοῦ ὀσπρίου καὶ τὸν ἄρτον H.*
6 add. *Γερμάνα H — A C.*
7 *τὴν τροφήν A C — H τὸ καυκίον τοῦ ὀσπρίου καὶ τὸν ἄρτον H.*

RECTO ϩⲁⲣⲟⲥ·ⲙ̄ⲡⲛⲁⲩ ϯ ⲓⲉ̂ ⲉⲩⲡⲣⲁⲝⲓⲁ̄
ⲇⲉ ⲉϣⲁⲩⲁⲣⲭⲉⲓ ⲙⲁ ⲛⲁⲓ̈ ϭⲉ ⲙ̄
ⲛ̄ⲕⲓⲙ ⲉⲧⲉⲧ ⲡϭⲓⲛⲟⲩⲱⲙ
ϣⲱⲛⲉ ϩⲓⲧⲙ̄ ⲁⲩⲱ ⲁⲛⲟⲕ[ϯ]
ⲡ[ⲇⲁⲓ]ⲙⲱⲛ· ⲛⲁⲇⲓⲁⲕⲟ[ⲛⲉⲓ]
ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲥ̄ⲁⲧⲁⲕ ⲉⲣⲟⲥ· ⲁⲥϫⲓ
ⲧⲉⲓ ϣⲁⲩϣⲁ ⲙ̄ⲡϭⲓⲛⲟⲩ[ⲱⲙ]
ϫⲉ ⲛⲙ̄ⲙⲁⲥ ⲉⲩ ⲁⲥⲃⲱⲕ ⲡ[ⲉϫⲁⲥ]
ϫⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲛⲁⲥ ϫⲉ ϫⲓ[ⲧⲥⲱ]
ϩⲱ ⲉⲣⲟ ⲧⲥⲱ ⲛⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲟ[ⲩⲱⲙ]
ⲛⲉ ⲁⲩⲱ ⲙ̄ⲡ[ⲣ̄] ⲛ̄ⲧⲟⲥ ⲇⲉ ⲛ̄[ⲧⲉⲩ]
ⲁⲧⲁⲕⲧⲉⲓ̂ ⲉϣ ⲛⲟⲩ ⲁⲥϥⲱ[ϭⲉ]
ⲡⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲛ[ⲉⲥ]ⲛ[ⲁ] ⲉϫⲱⲥ· ⲁⲥ
ⲉⲓ̂ ⲛ̄ϭⲓ ⲉⲩⲡ[ⲣⲁ] ϩⲱϣ̄ⲥ̄ ⲁⲥ[ⲥⲓ]
ⲝⲓⲁ ⲛ̄ⲥ̄[ϩⲓⲟⲩⲉ ⲉ] ⲧⲥ̄ ⲉϩⲣⲁⲓ̈ ⲉϫⲛ̄
ⲣⲟ ⲁⲩⲱ [ⲛ̄ⲧ]ⲉⲩ ⲡⲕⲁϩ ⲁⲥⲡⲟ
ⲛⲟⲩ ϣⲁⲥⲕⲁ ⲣϣ̄ⲥ̄ ⲉϫⲱⲥ ⲁⲥ
ⲣⲱⲥ· ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ ⲁⲣⲭⲉⲓ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲙ
ⲉⲣⲙⲁⲛⲁ ⲉⲩ[ ]ⲛⲉⲥⲥⲁⲣⲝ̄· ⲛ̄
ⲙ̄ⲙⲟⲥ ϩⲓⲧⲙ̄ ⲧⲉⲣⲉ ⲟⲩⲁϣⲕⲁⲕ
ⲡⲉⲫⲑⲟⲛⲟⲥ ⲇⲉ ϣⲱⲡⲉ
ⲉϥⲟⲩⲉⲓⲧⲉ ⲙ̄ ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲧⲉⲧⲙ̄
ⲡⲉⲥϩⲏⲧ ⲗⲁⲁⲩⲉ ϣϩⲱⲛ
ⲁⲥϣ[ⲁϫⲉ] ⲛ̄ⲛⲉ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲣⲟⲥ
ⲥⲛⲏⲩ ⲉⲥϫⲱ ⲁⲥⲡⲱⲧ ⲛ̄ϭⲓ
ⲙ̄ⲙⲟⲥ ⲙⲏ ⲙⲛ̄ ⲓ̈ⲟⲩⲗⲓⲁ ⲉϩⲟⲩⲛ
ⲕⲉⲟⲩⲉⲓ ⲉⲥⲛⲁϯ ⲉⲡⲙⲁⲛ̄ⲥⲁϩ
ⲧⲣⲟⲫⲏ ⲛ̄ⲧⲉⲧ ⲧⲉ ⲡⲉϫⲁⲥ ⲛ̄
ϣⲱⲛⲉ ⲉⲓⲙⲏ ⲉⲩⲡⲣⲁⲝⲓⲁ̄





VERSO

ⲭⲉ ⲡⲱⲧ ϭⲉ ⲱ ϩⲃⲏⲏⲧⲉ ⲉⲃⲟⲗ
ⲧⲁⲭⲟⲉⲓⲥ ⲛ̄ ⲡⲉⲭⲉ ⲉⲩⲡⲣⲁ
ⲥⲱⲛⲉ ⲭⲉ ⲁ[ⲧ] ϯⲓⲁ ⲛⲁⲥ ⲭⲉ ⲭⲓⲛ
ⲕⲩⲣⲁ ⲅⲉⲣⲙⲁ ⲙ̄ⲡⲟⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ
5[ⲛ]ⲁ ⲡⲗⲏⲅⲉⲓ ⲉⲣⲱⲁⲛ[ⲟⲩ]ⲱϩ
[ϩⲓ]ⲧⲛ̄ ⲧⲉⲧⲟ̄ ⲉⲧⲟⲟⲧⲉ ⲉ[ⲣ̄]ⲛⲉ
[ⲛ̄]ⲇⲁⲓⲙⲟⲛⲓⲟⲛ ⲑⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲧⲥⲱ
[ ]ⲁ [ⲁⲥⲉⲓ ⲛⲉ ⲛ̄ⲧⲛⲁⲕ
[ⲛ̄ϭⲓ ⲉ]ⲩⲡⲣⲁϯⲓⲁ ⲱ ⲇⲉ ⲙⲙⲟ ⲁⲛ
10[ⲁⲥⲁ][ⲙⲁ]ϩ[ⲧⲉ] ⲁⲗⲗⲁ ⲧⲛⲁⲭⲓ
[ⲛ̄]ⲛⲉⲥϭⲓⲇ ⲙⲛ̄ ⲙ̄ⲡⲃⲉⲣⲱⲃ ⲛ̄
[ⲡ][ⲉⲥⲙ]ⲁⲕϩ [ⲧ ⲛ̄]ⲓⲱ ⲛ̄ⲧⲁ
[ⲉⲧ]ⲙⲏϩ ⲛ̄ⲥⲛⲟⲩ [ⲡⲗⲏ]ⲅⲏ ⲟⲩ ⲙ
[ⲁⲥ]ⲛⲟⲩϩⲙ̄ ⲛ̄ ⲙⲟ ϩⲛ̄ⲟⲩ ⲙⲛ̄ⲧ
15ⲅⲉⲣⲙ[ⲁⲛⲁ ⲉ] [ⲁⲧⲛⲁ][ⲛ̄ⲧ]ⲟⲥ
ⲃⲟⲗ ϩⲓⲧ[ ] ⲇⲉ ⲁⲥ[ϩ]ⲙⲟⲟⲥ ⲉⲥ
ⲭ[ ]ϩⲙ̄] ⲕⲱⲧⲉ[ ]ⲩⲁ
ⲡⲉⲭⲉ ⲉⲩⲡ[ⲣⲁ] ϩⲧⲟⲟⲩⲉ ⲇⲉ ⲛ̄ⲧⲉ
ϯⲓⲁ ⲛ̄ⲧⲉⲧ[ⲟ] ⲣⲉϥⲱⲱⲡⲉ
20ⲛ̄ⲇⲁⲓⲙⲟⲛⲓ [ ]
ⲟⲛ· ⲭⲉ ⲕⲁⲗⲱⲥ ⲉⲓ ⲉⲃ[ⲟ]ⲗ ϩⲙ̄ⲡⲥⲱ
ⲧⲉⲛⲟⲩ ⲁⲣⲉⲁ ⲟⲩϩ ⲁⲥⲃⲱⲕ
ⲁⲥ ⲉⲁⲣⲉⲡⲗⲏ [ⲇ]ⲉ ⲉⲩⲡⲣⲁϯⲓⲁ
ⲅⲉ ⲛ̄ⲧⲥ[ⲱ]ⲛⲉ ⲉⲧⲣⲉⲥⲃⲙⲡⲱⲓ
25ⲛⲧⲟⲥ[ⲇⲉ] ⲁ[ⲥⲁ] ⲛⲉ ⲛ̄ⲧⲟ ⲛ̄ⲇⲁⲓ
ϩⲉⲣⲁⲧⲥ ⲉⲥϩⲣⲟⲭ ⲙⲟⲛⲓⲟⲛ ⲁⲩⲱ
ⲣⲉⲭ· ⲛ̄ⲛⲉⲥⲟ[ⲃ] ⲁⲥϩⲉ ⲉⲣⲟⲥ ⲉⲁⲥ
28ϩⲉ· ⲁⲩⲱ ⲁⲥⲛⲉⲭ ⲡⲱϩ ⲛ̄ⲛⲉⲥ

8 *προσέρχεται A C — ἤνεγκεν H.*
9 *λέγει αὐτῇ H C — φησιν A.*
10 *φάγε A C;* add. *τὸν ἄρτον σου H.*
18 *ἐσθίειν H C: καταμάσασθαι A.*
19 *σάρκας A C: σώματος H.*
26 *Ἰουλία A C: μία τῶν ἀδελφῶν H.*

Verso left.

1 *σπούδασον A C — δράμε H.*
2 *κυρία A B;* om. *H.*
3 *ἀδελφή H C;* om. *A.*

Verso right.

3 *ζῇ κυρίος H — A C.*
8 *συγχωρήσω H C — συγχωρῶ A.*
16 *καθεσθεῖσα A C;* om. *H.*
18 *πρωΐας δὲ γενομένης A C; F; τῇ δὲ ἑξῆς H.*
22 *ἀπῆλθεν ἐπισκέψασθαι H C — ἐπισκεψαμένη A.*

From this list it is evident that the Coptic fragment agrees in many cases with A. It is the more remarkable that conformity with H can be observed in passages where A is evidently corrupt: recto, left, 22, 29; recto, right, 2; verso, right, 22. Whether or not A and C together have preserved the correct reading against H, we venture not to say on the basis of this short fragment. For a decision about this one would need an entire Coptic text of the life of Eupraxia. It is, however, rather probable.

At first sight the text of H seems much better than A. If it can be assumed that text A goes back to an archetype which was rather close to H, the Coptic fragment may demonstrate that a recension of the life of Eupraxia, near to text A but containing less corruptions, was current before the 8th century.

One can ask in a number of cases whether the Coptic fragment has preserved the best reading. The fragment says (recto, left, 6), that the possessed woman began to be moved by the demon and became savage *(ἀτακτεῖν)*, a reading which might be preferable to that of A, *ἀγανακτεῖν*, which seems unusual in connection with being possessed.

In other passages the Coptic translator seems to have found a reading in his Greek text which is not to be found either in A or in H. So one should presume that he, verso, left, 5, read *ἐπλήγην* which is less emphatic than *σπαράττεται* (A) and *ἀπόλλυται* (H), and which possibly deserves preference. It is, however, equally possible that the Coptic translator has replaced the term in his Greek manuscript by a Greek loan-word more usual to him.

Finally, it is also possible that the Greek original which the Copt used already contained corruptions occurring neither in A nor in H. Recto, right, 13, 14 the Coptic text runs *ashôšš̄*, where A has *συντρίψασα αὐτήν*. The latter fits excellently, because it means (L. and S. 1729) "beat to a jelly", but this does not occur among the Greek equivalents of *hôš* mentioned by Crum (740). However, the Greek verb *θλίβεσθαι* does occur in Crum's list. It is not impossible that the Coptic translator found *συνθλίψασα* in his manuscript as a corruption of *συντρίψασα*. It is also possible that he misunderstood *συντρίψασα* or that he translated imprecisely. In any case he did find something in his Greek text. This should point to the fact that here A (against H) has preserved the original reading.

Bilthoven, Noord-Houdringelaan 32
Utrecht, Lessinglaan 3

Additional note: Better photographs, received after the article went to press, enabled us to make the following corrections in the transcription:

Recto, left. 23, *hêt.* (with dot)
Recto, right. 15, *edjm̄*
19. *n̄tessarks.*
21, *šôpe.* (with dot)
Verso right. 1, *ebol,* (with dot)
8, 9 *tinadjôôbe,* pass by? Crum,759,b.
13, *(mas)tigou (μαστιγοῦν)*
20, *(awahe)ratou (aw),* they rose.

L'ENTRETIEN D'ORIGÈNE AVEC HÉRACLIDE ET LE COMMENTAIRE DE SAINT AMBROISE SUR L'ÉVANGILE DE SAINT LUC

PAR

HENRI-CHARLES PUECH et PIERRE HADOT

I

La doctrine des trois morts

On sait qu'au mois d'août 1941, à Toura, près du Caire, furent découverts dans des carrières, à l'occasion de travaux de l'armée britannique, plusieurs amas de papyrus, parmi lesquels se trouvait l'*Entretien d'Origène avec Héraclide et les évêques, ses collègues, sur le Père, le Fils, et l'âme*,[1] inédit d'Origène qui fut publié au Caire, en 1949, par M. J. Scherer. Cet *Entretien* est le procès-verbal d'une conférence contradictoire qu'Origène avait tenue, dans la province d'Arabie, vers 245, pense M. Scherer,[2] contre l'évêque Héraclide, dont les tendances monarchiennes avaient fait scandale. Cet *Entretien* était un inédit au sens le plus fort du terme. Les catalogues d'oeuvres d'Origène que l'Antiquité chrétienne nous a légués n'en faisaient aucune mention.

A vrai dire, après la publication de cet inédit, les premières comparaisons entre cet ouvrage et le reste de l'ancienne littérature chrétienne avaient déjà fait soupçonner que saint Ambroise avait pu connaître l'*Entretien avec Héraclide*.[3] Ce n'était encore qu'une

---

[1] Edité par J. Scherer, dans *Publications de la Société Fouad I de Papyrologie, Textes et Documents*, IX, Le Caire, 1949.

[2] *Ibid.*, p. 56.

[3] Cf. H. C. Puech, *Les nouveaux écrits d'Origène et de Didyme découverts à Toura*, dans *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, t. XXXI, 1951, p. 304, n. 22, qui compare Ambroise, *In Psalm.* 1, 28, p. 23, 21 Petschenig, *In Psalm.* XLIII 61, p. 304, 18–20, *De sacramentis* III 1, P. L. XVI, 431 A, *In Lucam* VII 86, p. 317, 22 Schenkl, avec l'*Entretien* (p. 160, 19–162, 3 Scherer) pour l'exégèse d'*Eccl.* II 14: « Les yeux du sage sont dans sa tête »,

hypothèse, car les analogies remarquées pouvaient à la rigueur s'expliquer par l'influence d'autres oeuvres d'Origène. Tout récemment encore, K. Baus [4] a montré jusqu'à quel point la piété d'Ambroise envers le Christ était, dans son esprit comme dans ses formules, tributaire d'Origène. Chez un origénien tel qu'Ambroise, on pouvait donc hésiter à interpréter comme un emprunt de simples parentés doctrinales.

Nous possédons maintenant la preuve de l'utilisation de l'*Entretien* d'Origène par saint Ambroise. Nous trouvons, en effet, dans l'*In Lucam* de l'évêque de Milan la traduction littérale de plusieurs pages de l'ouvrage d'Origène. Cette traduction est à tel point stricte qu'on peut, grâce à elle, compléter deux lacunes du papyrus dans lequel l'*Entretien* nous a été conservé.

Saint Ambroise [5] commente *Luc* 9, 60: « Sine, mortui sepeliant mortuos suos; tu autem vade, annuntia regnum dei ». Il commence par donner le sens général de cette parole: « N'est-ce pas pour faire entendre que l'humain passe après le divin? Ce soin est bon, mais l'inconvénient l'emporte: partager ses soins, c'est distraire son affection; diviser ses soucis, c'est retarder ses progrès ».[5bis] Puis il explique [6] la lettre de la parole de Jésus: « Mais comment les morts

---

c'est-à-dire dans le Christ qui est la tête de l'homme (1 *Cor.* 11, 3). D'autre part, P. Courcelle, dans son compte rendu de l'édition de J. Scherer (*Revue des Études anciennes*, t. LIII, 1951, p. 173) écrivait déjà: « La dissertation sur les trois genres de mort se retrouve presque textuellement chez Ambroise », et il comparait Ambroise, *de bono mortis* II 3, C.S.E.L., t. XXXII, 1, p. 704, 10 sq., avec Origène, *Entretien*, p. 168, 1 sq.

[4] K. Baus, *Das Nachwirken des Origenes in der Christusfrömmigkeit des heiligen Ambrosius*, dans *Römische Quartalschrift*, t. XLIX, 1954, p. 21–55. Sur l'influence d'Origène chez saint Ambroise, voir références et *indices* de l'édition d'Ambroise, dans C.S.E.L., notamment t. XXXII 1, p. XIII, XXX–XXXI; t. XXXII 4, p. XIII et l'index; t. LXXIII, p. 419 (index); W. Wilbrand, *Ambrosius und Plato*, dans *Römische Quartalschrift*, t. XXV, 1911, p. 42*–49*; J. Pitra, dans *Analecta Sacra* III, Rome, 1883, p. 246–257; W. Völker, *Das Abraham-Bild bei Philo, Origenes und Ambrosius*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, t. CIII, 1931, p. 199–207; H. C. Puech, *Origène et l'exégèse du psaume* 50, 12–14, dans *Aux sources de la tradition chrétienne, Mélanges M. Goguel*, Neuchâtel, 1950, p. 180–194.

[5] *In Lucam* VII 34, C.S.E.L., t. XXXII 4, p. 297, 7–18.

[5bis] Traduction G. Tissot (*Sources Chrétiennes*, n° 52) p. 20.

[6] *In Lucam* VII 35, p. 297, 18–23.

peuvent-ils ensevelir les morts? Ne faut-il pas entendre ici une double mort, l'une de nature, l'autre du péché? ». Ambroise veut dire: ce sont les morts qui sont morts par le péché qui prennent souci exclusif d'ensevelir les morts qui sont naturellement morts, sans se soucier du royaume de Dieu.[7] Cette distinction entre la mort de nature et la mort du péché, qu'Ambroise complète en ajoutant[8]: « Il y a même une troisième mort, par laquelle nous mourons au péché et vivons pour Dieu », rappelle nettement la doctrine de l'*Entretien d'Origène avec Héraclide* sur les trois morts: la mort *au* péché, la mort *du* péché, la mort naturelle.[9] Nous aurons à y revenir:[10] pour l'instant, on doit reconnaître qu'il n'y a encore qu'une parenté doctrinale; mais nous aurons à montrer plus tard, par comparaison entre ce texte de l'*In Lucam* et d'autres textes d'Ambroise, que cette théorie des trois morts chez Ambroise est influencée très spécialement par l'*Entretien avec Héraclide*. Tout se passe comme si Ambroise, se rappelant l'exposé sur les trois morts qu'il avait lu dans l'ouvrage d'Origène, se reportait au texte même d'Origène, après une très brève mention des différents sens du mot *mort*. D'ailleurs, Origène lui-même, dans son *Entretien*, fait d'abord une brève exposition de sa doctrine concernant les trois genres de morts,[11] puis traite [12] successivement de chacun de ceux-ci, pour répondre à la remarque de l'évêque Démétrius: « L'âme est immortelle ».[13] Origène va montrer que cette affirmation n'est vraie qu'en ce qui concerne la mort naturelle, qui est aussi la mort corporelle. Mais, par la mort du péché, l'âme peut être dite mortelle, et mortelle d'une mauvaise mort, tandis que, par la mort au péché, si l'âme est mortelle, elle est mortelle d'une bonne mort.

C'est ce développement d'Origène qu'Ambroise va utiliser d'une

[7] Même idée chez Origène, *In Matthaeum*, fragm. 162, p. 80 Klostermann: « Si les morts ont la coutume d'ensevelir leurs morts, l'âme qui est dans le mal est morte. Et si la mort sensible vient par le péché, c'est à juste titre que le péché est appelé mort et que celui qui est en cette mort est un cadavre ».

[8] *In Lucam* VII 35, p. 297, 20–23.

[9] Éd. Scherer, p. 168, 1–12.

[10] Cf. plus bas, p. 216/217.

[12] Éd. Scherer, p. 168, 13–172, 4.

[13] Éd. Scherer, p. 166, 24.

façon de plus en plus littérale, tout en en laissant échapper pour ainsi dire l'esprit, puisqu'il ne s'intéresse pas ici à la question de l'immortalité de l'âme. Le mouvement général du texte d'Origène qui tend à montrer que l'âme n'est vraiment immortelle que lorsqu'elle est « affermie dans la béatitude », c'est-à-dire lorsque le Christ lui-même lui a donné la vie éternelle, n'apparaît pas clairement dans la traduction d'Ambroise, qui, d'ailleurs, change l'ordre des parties de l'exposé d'Origène.

Ambroise, imitant l'*Entretien*, commence par faire allusion à la mort naturelle. Il n'y a encore ici de littéralement commun que la citation de l'*Apocalypse* (9,6). Ambroise développe abondamment la pensée d'Origène:

Origène, *Entretien avec Héraclide*, éd. Scherer, p. 168, 15–170,7:

Κατὰ τὸν μέσον θάνατον πάντες ἄνθρωποι ἀποθνήσκομεν· ὃν διάλυσιν νομίζομεν εἶναι . . .

διὰ τοῦτο ζητήσουσι[ν ο]ἱ ἄνθρωποι τὸν θάνατον καὶ οὐ μὴ εὑρήσου[σι]ν αὐτόν.

Ambroise, *In Lucam* VII 36, C.S.E.L., t. XXXII 4, p. 298, 1–5:

36. Una est igitur mors, qua copula corporis et animae separatur, non formidabilis, non timenda, cum *discessio* quaedam nostri uideatur esse, non poena, non metuenda fortibus, desideranda sapientibus, miseris expetenda, de qua dictum est: « *Quaerent homines mortem et non inuenient eam* » (*Apoc.* 9, 6).

Après la mort, séparation de l'âme et du corps, voici la bonne mort, la mort au péché. C'est de cette mort au péché qu'il faut entendre la prophétie de Balaam (*Num.* 23, 10), qu'Ambroise rappelle à la suite d'Origène.

Origène, *Entretien avec Héraclide*, éd. Scherer, p. 170, 8–15:

. . . Κατὰ δὲ τὰ λοιπὰ τὰ σημαινόμενα, κατὰ μὲν τὸ ἕτερον θνητὴ ψυχή, καὶ μακάρια ἐὰν ἀποθάνῃ τῇ ἁμαρτίᾳ. Περὶ τούτου τοῦ θανάτου Βαλαὰμ προφητεύων ἔλεγεν εὐχόμενος ἐν πνεύματι θείῳ· Ἀποθάνοι ἡ ψυχή [μου] ἐν ψυχαῖς δικαίων. Περὶ τούτου τοῦ θανάτου ἐπροφήτευσεν ὁ Βαλαάμ, καὶ ἑαυτῷ ἐν λόγῳ θέου τὰ κάλλιστα ηὔχετο· ηὔχετο γὰρ τῇ

Ambroise, *In Lucam* VII 37, p. 298, 5–12:

37. Est et alia quae saecularium adferat interitum uoluptatum in qua non natura, sed *delicta moriuntur*; hanc mortem subimus, « consepulti in baptismo et mortui cum Christo » (*Rom.* VI 4), ab elementis huius mundi cum actus patimur prioris obliuia. *Hanc mortem mori uoluit, cum prophetaret Balaam, ut deo uiueret et ideo*

ἁμαρτίᾳ ἀποθανεῖν ἵνα ζήσῃ τῷ θεῷ · καὶ διὰ τοῦτο ἔλεγεν· Ἀποθάνοι ἡ ψυχή μου ἐν ψυχαῖς δικαίων καὶ γένοιτο τὸ σπέρμα μου ὡς τὸ σπέρμα τούτων.[14]

dixit: « *Moriatur anima mea in animis iustorum et fiat semen meum ut semen eorum* » (*Num.* 23, 10).

Enfin, la troisième mort, la mort du péché, qui, pour l'âme, est la seule véritable mort. Pour la décrire, Ambroise suit très littéralement Origène, mais il intervertit l'ordre qu'ont les développements dans l'*Entretien*: il utilise 172, 9–174, 5 avant 170, 17–172, 9.

Origène, *Entretien avec Héraclide*, éd. Scherer, p. 172, 9–12:

p. 170, 15: Ἄλλος δὲ θάνατος ἔστιν... *p. 172, 9:* Α[ὕτη] [ἡ] ζωὴ Χριστός ἐστιν εἰπών· Ἐγώ εἰ[μι ἡ ζω]ή, αὕτη ἡ ζωὴ ἡ νῦν μὲν [δικαίοις]* πάρεστιν ἐν σκιᾷ, τότε δὲ πρ[ό]σωπον πρὸς πρόσωπον. Πνεῦμα γὰρ πρὸ προσώπου ἡμῶν Χριστὸς [Κύριος] οὗ εἴπωμεν· Ἐν τῇ σ[κ]ιᾷ αὐτοῦ ζ[ησό]μεθα ἐν τοῖς ἔθνεσιν.

Ambroise, *In Lucam* VII 38, p. 298, 12–17:

Est et tertia mors, quando *Christus*, qui est *uita nostra* (*Col.* 3, 4), nescitur; scire autem Christum uita est sempiterna, *quae nunc iustis praesto est in umbra, in futurum autem erit faciem ad faciem* (1 *Cor.* 13, 12). *Spiritus enim ante faciem nostram Christus Dominus, de quo dixit: In umbra eius uiuemus in gentibus* (*Lament.* 4, 20). In umbra alarum eius (cf. *Ps.* 56, 2) sperauit Dauid; in umbra eius concupiuit (*Cant.* 2, 5) et sedit ecclesia.

Ici la traduction d'Ambroise permet la restitution de *δικαίοις* que nous avons marquée d'un astérisque. Elle est d'ailleurs conforme au vocabulaire d'Origène. Par exemple:[15] « Et ideo *iustus* nunc magis, ut mihi videtur, in *umbra* virtutum quam in ipsis virtutibus vivit ». Le développement d'Origène qu'Ambroise traduit ici n'a plus qu'un rapport lointain avec la théorie des trois morts; c'est la conclusion de tout l'*Entretien*: un vibrant appel d'Origène à se hâter vers la vie qu'est le Christ. Pour l'introduire comme

[14] Il y a, dans le papyrus de Toura, une double rédaction de ce passage: cf. Scherer, p. 47, qui l'explique par la juxtaposition de notes dues à deux sténographes différents. Ambroise semble n'utiliser que la seconde rédaction.

[15] *In Rom.* VI 3, P.G. XIV, 1062 A.

illustration de la troisième mort: la mort du péché, la vraie mort de l'âme, Ambroise est obligé d'insérer une transition: la mort du péché est ignorance du Christ qui est la vie. On avouera d'ailleurs que ce développement d'Origène est mal utilisé par Ambroise: ces exhortations à s'emparer de la vie éternelle sont un hors d'oeuvre dans une description du péché.

En tout cas, dans le paragraphe suivant, Ambroise continue de s'inspirer de la conclusion de l'*Entretien*.

Origène, *Entretien avec Héraclide*, éd. Scherer, p. 172, 13:	Ambroise, *in Lucam* VII 39, p. 298, 19–20:
E]ἰ τοσαῦτα ἀ[γα]θὰ παρέχει ἡ σκιά σου τῆς ζωῆς, οἵαν εἶχεν Μωϋσῆς προφητεύων . . .	39. *Si tantum*, domine Iesu, *confert umbra tua*, quantum utique ueritas adferet?

Ambroise n'a pas traduit les lignes 172, 14–174, 1, c'est-à-dire le passage au cours duquel Origène évoque cette ombre du Christ que possédaient les prophètes de l'Ancien Testament, Moïse, Isaïe, Jérémie et Ezéchiel. Mais, après cette omission, l'utilisation reprend, aussi littérale qu'auparavant.

Origène *Entretien avec Héraclide*, éd. Scherer, p. 174, 1:	Ambroise, *in Lucam* VII 39, p. 298, 20–24:
. . . πῶς ζησόμεθα, ὅταν μηκέτι ὑπὸ τὴν σκιὰν ζῶμεν τῆς ζωῆς, ἀλλὰ γενώμεθα ἐν αὐτῇ τῇ ζωῇ. Νῦν γὰρ ἡ ζ[ω]ὴ ἡμῶν κέκρυπται σὺν τῷ Χριστῷ· [ὅ]ταν δὲ Χριστὸς φανερωθῇ, ἡ ζωὴ ἡμῶν, [τό]τε καὶ ἡμεῖς σὺν αὐτῷ φανερωθ[ησ]όμεθα ἐν δόξῃ.	*Quemadmodum uiuemus, quando iam non erimus in umbra, sed in ipsa uita? « Nunc enim uita nostra abscondita est cum Christo in deo. Cum autem Christus*, inquit, *apparuerit, uita nostra, tunc et nos*, inquit, *cum eo apparebimus in gloria »* (*Col.* 3, 3–4).

Ici, à six lignes de la conclusion finale de l'*Entretien*, Ambroise rebrousse chemin et va rechercher très loin en arrière le développement d'Origène concernant la mort de l'âme par le péché. Là encore, une transition est nécessaire pour passer de l'évocation origénienne de la glorification finale de l'âme humaine, lorsqu'elle sera, non plus dans l'ombre de la vie, mais dans la vie elle-même, à ce développement antérieur dans lequel Origène exposait que l'âme est mortelle, véritablement mortelle, dans la mesure où elle donne accès en elle au péché.

La transition d'Ambroise va donc consister à opposer la vie de l'âme qu'est le Christ, à la vie du corps qui est soumise à la mort, pour revenir ensuite à la vie de l'âme, en constatant que l'âme elle-même, aussi longtemps qu'elle n'est pas « affermie dans la béatitude », peut mourir par le péché.

Origène, *Entretien*, p. 170, 17–172, 9:

"Οσον μὲν γὰρ ἐπιδέχεται τὸ ἁμαρτάνειν τοιαύτην ἁμαρτίαν ὥστε γενέσθαι ψυχὴ ἡ ἁμαρτάνουσα αὐτὴ ἀποθανεῖται, θνητὴ τοῦ ὄντως θανάτου ἐστὶν ἡ ψυχή· ἐὰν δὲ γένηται ἐν βεβαιώσει τῆς μακαριότητος ὥστε ἀνεπίδεκτος εἶναι τοῦ θανάτου, ἡ δὲ ἔχουσα τὴν αἰώνιον ζωὴν οὐκέτι ἐστίν θνητή, ἀλλὰ γέγονεν καὶ κατὰ τοῦτο τὸ σημαινόμενον ἀ[θ]άνατος . . . Ἐφ' [ἡμῖ]ν ἐστιν ἐκτεῖνα[ι] τὴν χεῖρ[α] . . . καὶ λαβεῖν τὴν [ζω]ὴν καὶ ἐναποθέσθαι τῇ ψυχῇ.

Ambroise, *In Lucam* VII 39, p. 298, 24–299, 6:

Dulcis illa uita est, quae non habet mortem; haec enim uita corporis habet mortem sorte naturae, quae plerumque etiam desideratur.

Habet etiam ipsa anima plerumque mortem labe peccati: « Anima enim quae peccat, ipsa morietur » (Ezech. 18, 4). Cum autem firmitate beatitudinis roborata coeperit, obnoxia non esse peccato, iam non erit mortalis, sed uitam carpet aeternam.

On remarquera « obnoxia non esse peccato ». Le papyrus qui nous a conservé le texte grec de l'*Entretien d'Origène* porte *ἀνεπίδεκτος . . . τοῦ θανάτου*, et, à propos de ce passage, M. J. Scherer [16] observe: « *ἡ δὲ ἔχουσα. . .*: ces mots rompent le mouvement de la phrase (pour que celle-ci fût correcte, il faudrait ou supprimer *ὥστε* et écrire *ἀνεπίδεκτός ἐστιν*, ou supprimer *ἡ δέ*), et ne font pas progresser le raisonnement, sinon en affirmant sous une forme positive l'idée exprimée négativement par la formule *ἀνεπίδεκτος . . . τοῦ θανάτου*. Cette dernière formule elle-même est d'une extrême maladresse et fait de la phrase une assez piteuse tautologie, puisque le raisonnement revient à dire que l'âme qui n'est pas susceptible de recevoir la mort en elle . . . n'est pas mortelle! Nous supposerions volontiers qu'Origène, qui tout au long de ce développement a joué des mots « mort » et « péché », a dit *ἀνεπίδεκτος εἶναι τοῦ θανάτου*, alors qu'il pensait *ἀνεπίδεκτος εἶναι τῆς ἁμαρτίας* ou *τοῦ ἁμαρτάνειν* (expression correspondant à *ὅσον ἐπιδέχεται τοῦ ἁμαρτάνειν. . .*). Cette correction rétablirait à peu près

[16] P. 170, note à la ligne 21.

la logique du raisonnement. Nous n'osons cependant l'introduire dans le texte, car ce lapsus, dans notre hypothèse, serait dû à Origène lui-même ». On remarquera qu'Ambroise ou bien n'a pas traduit ou bien n'a pas trouvé, dans son exemplaire de l'*Entretien*, les mots *ἡ δὲ ἔχουσα τὴν αἰώνιον ζωήν*. En second lieu, Ambroise traduit comme si *ὥστε* et *εἶναι* n'existaient pas. Enfin, et surtout, il traduit comme s'il lisait *ἀνεπίδεκτος . . . τῆς ἁμαρτίας*. Évidemment, il est possible qu'il ait corrigé de lui-même la tautologie. Mais il est aussi possible qu'il nous révèle un état du texte différent de celui du papyrus de Toura. Après tout, on peut supposer aussi bien un lapsus d'un copiste qu'un lapsus d'Origène pour expliquer la faute que nous trouvons actuellement dans le papyrus.

Le « iam non erit mortalis » d'Ambroise est également intéressant. Ambroise, en utilisant l'*Entretien* d'Origène, a éliminé constamment les allusions à la mortalité de l'âme, qui constituaient le sens et la trame de tout l'exposé origénien. Mais ici Ambroise est infidèle à cette attitude, consciente ou non, et il laisse passer la formule, qui d'ailleurs est exigée par tout le développement.

Après ce retour en arrière dans le texte d'Origène, Ambroise revient au point où il avait laissé la conclusion de l'*Entretien*, et donc à l'idée de notre glorification dans le Christ, qu'il avait abandonnée tout à l'heure:

Origène, *Entretien*, p. 174, 5–12:

Ἐπὶ ταυτὴν τὴν ζωὴν σπεύσωμεν, στενάζοντες, λυπούμενοι ὅτι ἐσμὲν ἐν τῷ σκηνώματι, ὅτι ἐνδημοῦμεν ἐν τῷ σώματι. Ὅσον ἐνδημοῦμεν ἐν τῷ σώματι, ἐκ[δ]ημοῦμεν ἀπὸ τοῦ κυρίου. Ἐ[πιπ]οθήσωμεν ἐκδημῆσαι ἀπὸ το[ῦ σώ]μ[ατος κ]αὶ ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν [κύριον] ἵν' ἐ[νδ]ημοῦντε[ς] αὐτῷ γενώ[με]θα ἓν πρὸς τὸν θεὸν τῶν ὅλων [καὶ] τὸν μονογενῆ αὐτοῦ Υἱὸν [ὁρῶμεν] πρὸς πάντα σωζόμενοι καὶ μακάρι[οι γ]ινόμενοι, ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ ᾧ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμ[ή]ν.*

Ambroise, *In Lucam* VII 40, p. 299, 7–16:

40. *Ad hanc uitam*, fratres, *festinemus, moesti in saeculo, quia peregrinamur a Domino. Qui enim non peregrinatur a corpore, peregrinatur a Domino* (2 *Cor.* 5, 6). Multo autem melius dissolui a corpore (*Phil.* 1, 23) et *adhaerere deo ut et nos unum simus aput omnipotentem deum et unigenitum dei filium uideamus*, per resurrectionis gloriam in naturae claritatem adsumti et inuiolabili concordia animorum foedere sempiterno unitatem diuturnae pacis imitati, ut compleatur id quod de nobis dei filius patri orando promisit: « Ut et ipsi unum sint, sicut et nos unum sumus » (*Ioh.* 17, 21).

Nous avons marqué d'un astérisque *δρῶμεν*, que l'on peut conjecturer à partir de *uideamus* et qui complète ainsi une lacune du papyrus. Ambroise trouve ici la fin de l'*Entretien* d'Origène. Il renonce à utiliser la doxologie finale et la remplace par une paraphrase du verset « ut et nos unum simus ». La suite du texte d'Ambroise (VII 41 sq.) reprend l'explication de *Luc* 9, 60 et n'a plus rien à voir avec l'*Entretien* d'Origène.

Le tableau suivant permettra de récapituler la manière dont Ambroise, *In Lucam* VII 36–40, utilise le texte d'Origène:

Origène, *Entretien*		Ambroise, *In Lucam*	
Pages de l'édition Scherer		Paragraphes	Pages de l'édition
168,15–170,14		VII 36	298,1–5
170,8–15		VII 37	298,5–12
170,15		VII 38	298,12
	172,9–174,5	VII 38–39	298,13–24
170,17–172,9		VII 39	298,24–299,6
	174,5–12	VII 40	299,7–16

Saint Ambroise ayant l'habitude [17] de répéter les formules ou les suites d'idées qui lui sont chères, on peut s'attendre à trouver dans le reste de son oeuvre des passages qui présentent de grandes analogies avec les textes de l'*In Lucam* qui viennent d'être cités. Effectivement, on rencontre ailleurs des formules ou des utilisations de textes scripturaires presque identiques. C'est ainsi que la prophétie de Balaam (*Num.* 23, 10) réapparaît en d'autres livres, dans un contexte analogue.[18] Plus fréquente [19] encore l'utilisation

---

[17] Quelques exemples, dans P. Courcelle, *Nouveaux aspects du platonisme chez saint Ambroise*, *Revue des Études latines*, t. XXXIV, 1956, p. 222–223.

[18] Sur cette prophétie, cf. plus haut, p. 207. Textes parallèles chez Ambroise, *De excessu fratis* II 43 p. 272, 1–11 Faller (écrit composé en 378, d'après O. Faller); *In Psalm.* I 48 p. 40, 25 Petschenig; *Epist.* 50 *(ad Chromatium)*, P. L. XVI, 1157 C.

[19] Le texte des *Lamentations* 4, 20 (cf. plus haut, p. 208) est presque toujours lié d'une manière caractéristique avec *Col.* 3, 3–4, c'est-à-dire avec

de *Lament.* 4, 20: la vie à l'ombre du Christ. Mais Origène lui-même se répète souvent et reprend avec complaisance [20] ses interprétations ou ses groupements de textes scripturaires. Il est donc difficile d'affirmer que tous ces passages parallèles d'Ambroise trahissent l'influence unique de l'*Entretien avec Héraclide*. Ils peuvent simplement témoigner, une fois de plus, de l'importance de l'influence exercée par l'oeuvre d'Origène sur l'évêque de Milan.

Nous ne retiendrons que trois textes qui offrent un parallélisme assez étroit avec les citations origéniennes de l'*In Lucam*. Ce seront

---

le thème de la vie cachée dans le Christ; cf., par exemple, *In Psalm.* CXVIII 22, 24, p. 501, 4–20 Petschenig: « Ipse Paulus cupiebat de mortis huius corpore liberari qui uere concupiuit salutare dei, dicens: « Dissolui enim cupio et cum Christo esse, multo enim melius; permanere autem in carne, magis necessarium» (*Phil.* 1, 23; cf. *In Lucam* VII 40, cité plus haut, p. 211) quam uoluntarium. Quomodo ergo uiuit anima operta mortis inuolucro aut quae est *uita* quae in *umbra* est? In regione umbrae mortis sumus, *abscondita* est uita nostra, non libera . . . In umbra sumus hic positi, in umbra uiuimus, in umbra laudamus »; *In Psalm.* CXVIII 3, 18, p. 50, 7–19 Petschenig: «Ergo ista uita in corpore umbra est uitae atque imago, non ueritas; denique in imagine ambulat homo et in regione umbrae mortis consistimus. Sed si quis non ad terrena oculos mentis intendat, sed ad spiritalia erigat, ut possit dicere: « *Spiritus ante faciem nostram Christus Dominus* », dignus erit qui dicat: « *In umbra eius uiuemus* ». Christus enim *uita* est et ideo qui in umbra Christi uiuit, in *umbra uitae* est, meritoque alibi dicit sanctus domini: « In umbra alarum tuarum protege me » (*Ps.* 56, 2). Omnes ergo etiam sancti in umbra sunt, quamdiu sunt in corpore; non perfecte uident, non perfecte, sed ex parte cognoscunt . . . Non *facie ad faciem*, sed per speculum uidebat ». Et toute la suite développe, avec beaucoup de richesse, le thème de « l'ombre de la vie », dans l'Ancien et le Nouveau Testament, d'une manière assez analogue à un passage de l'*Entretien d'Origène avec Héraclide* (p. 172, 14–174, 1; cf. plus haut, p. 209) que l'*In Lucam* VII 39 n'avait pas reproduit. Même utilisation du thème de l'ombre de la vie dans *In Psalm.* CXVIII 5, 36, p. 102, 4 Petschenig (« Umbra est ergo uita haec, festina ad solem ») et *De Paradiso* V 29, p. 285, 17–19 Schenkl (« In umbra uitae positus, absconditam uitam cum Christo in Deo . . . uidere . . . non poterat »).

[20] Le thème de l'*ombre de la vie* (*Lam.* 4, 20) est un des leitmotive origéniens les plus riches. A *In Rom.* VI 3, P.G. XIV, 1062 A (déjà cité note 15), on ajoutera: *In Iohannem* II 6 (4), 50, p. 60, 21 Preuschen; *De principiis* II 6, 7, p. 146–147 Koetschau; *In Matthaeum*, tomus XV, 12, p. 380, 30 Klostermann. Sur ce thème central de la christologie et de la typologie origénienne, cf. J. Daniélou, *Origène*, Paris, 1948, p. 171–173 et p. 260–261.

d'abord les conclusions de deux sermons intimement liés, le *De Isaac et anima* et le *De bono mortis* (datant tous deux de 386)[21].

De Isaac VIII 79,
C.S.E.L., t. XXXII 1, p. 699, 15:

Et ut plenius definiamus quid sit bonum: uita est bonum, quia semper manet, dans uiuere et esse omnibus, quia fons est omnium *uita*[22] *Christus*, de quo ait Propheta: « *In umbra eius uiuemus* ». « *Nunc enim uita nostra abscondita in Christo est; cum autem adparuerit Christus uita nostra, tunc et nos cum illo adparebimus in gloria* ».

De bono mortis XII 56,
C.S.E.L., t. XXXII 1, p. 752, 10:

Ipse est ergo in regione uiuorum, in illa regione, ubi *uita non abscondita*, sed libera, ubi non *umbra*, sed *gloria*; hic enim nec ipse Paulus uiuebat in gloria, denique in corpore mortis ingemescebat. Audi dicentem: « *Nunc enim uita nostra abscondita est cum Christo in deo; cum autem Christus adparuerit uita nostra, tunc et nos cum illo adparebimus in gloria* ». *Festinemus ergo ad uitam.*

On sent dans la conclusion de ces deux sermons une tendance à imiter l'épilogue de l'*Entretien*. Notamment, le *Festinemus ergo ad uitam* du *De bono mortis* rappelle nettement *Ad hanc uitam . . . festinemus* de l'*In Lucam*, VII 40 (cf. plus haut, p. 211). S'il y a citation littérale, on remarquera que le *De bono mortis* reproduit exactement l'ordre du texte de l'*Entretien*, p. 174,5, que l'*In Lucam* avait bouleversé[23] en introduisant, entre la citation

---

[21] Pour cette date, cf. P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, 1950, p. 122–124.

[22] Sur cette leçon *uita*, cf. P. Hadot, *Platon et Plotin dans trois sermons de saint Ambroise*, dans *Revue des Études latines*, t. XXXIV, 1956, p. 210, n. 1. On remarquera, à ce propos, l'intime liaison entre les thèmes plotiniens et les thèmes origéniens dans la conclusion du *De Isaac*.

[23] C'est cette constatation qui nous fait hésiter à affirmer avec certitude une hypothèse qui expliquerait l'interversion des développements d'Origène dans la traduction d'Ambroise. En effet, on pourrait supposer que l'exemplaire utilisé par Ambroise comportait une interversion de feuillets. De fait, de 172,15 à 172,9 et de 172,9 à 174,5 (pages de l'édition Scherer), c'est-à-dire dans l'ensemble des deux morceaux intervertis, on compte un nombre de lettres sensiblement identiques (705 lettres en 170, 15–172, 9, et 622 en 172, 9–174, 5); ce qui donnerait, avec 20 ou 23 lettres par ligne, une page de 31 lignes. M. J. Scherer pense que le modèle du papyrus de Toura était un codex écrit en onciales, avec des lignes de 20 à 23 lettres environ (p. 48). Mais, si le *De bono mortis* réunit ce que l'*In Lucam* sépare,

de *Col.* 3, 3–4 et l'*Ad hanc uitam festinemus*, le développement sur le péché comme mort de l'âme (cf. plus haut, p. 208 et p. 211).

Très proche de l'*In Lucam* VII 38–39 (cf. plus haut, p. 208–210), ce texte de l'*In Psalm.* CXVIII 19, 4–5 (vers 389–390), C.S.E.L., t. LXIII, p. 424, 5:

> Et quasi ostendens eum, dicit: « *Spiritus ante faciem nostram, Christus Dominus* comprehensus est in interitu nostro . . . *In umbra eius vivemus inter gentes* . . . Veni, Domine Jesu; sed iam non *in umbra*, sed in sole justitiae. *Si umbra profuit*, si passionis tuae umbra protexit, si corporis umbra salvavit, *quantum conferre poterit claritas aperta virtutis*?

On le voit, la citation scripturaire est identique et le mouvement général, analogue.

Mais c'est surtout le thème central des trois morts qui mérite examen. Ambroise y revient souvent, d'une manière qui ne laisse aucun doute sur l'origine origénienne de ce thème et, plus spécialement, sur l'influence qu'a exercée sur lui l'*Entretien avec Héraclide*. Les principaux exposés d'Ambroise se trouvent dans le *De excessu fratris* (375), le *De bono mortis* (386), l'*In Lucam* VII (386), et dans le *De paradiso* (376).[24]

Le tableau suivant [25] permettra de se rendre compte des rapports

---

on doit évidemment renoncer à cette hypothèse et admettre que saint Ambroise a fait lui-même cette interversion, peut-être pour essayer de conserver une certaine originalité vis-à-vis de son modèle.

[24] *De excessu fratris*, en 375, selon Palanque, *Saint Ambroise et l'empire romain*, Paris, 1933, p. 488–493 (en 378, selon Faller, C.S.E.L., LXIII, p. 88*); *De bono mortis*, en 386, selon P. Courcelle, cf. note 21; *In Lucam* VII en 386, selon Palanque, p. 529–536; *De paradiso* en 376, selon Palanque, p. 577.

[25] On ajoutera deux textes moins importants. D'abord, *De Cain et Abel* II 9, 35, p. 406, 26 Schenkl: « Mors enim una est *in secessione animae et corporis*, et in fine istius uitae quae simul ut uenit, omnes corporis dolores auferre, non augere consueuit . . . ut ista mors *remedium* esse uideatur, *non poena* ». Sur la suite de ce texte, cf. P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, p. 134, n. 4. Puis *de fuga saeculi* IV 18, p. 179, 8 Schenkl: « Fuga ergo mors est uel celebrata uel adumbrata ». La *mors celebrata* correspond à la *mors naturalis*, la *mors adumbrata* à la *mors mystica*. Mais ce dernier texte se trouve dans un contexte philonien et trahit une autre influence que celle d'Origène (cf., plus bas, note 52). Quant à la formule

textuels et doctrinaux qui existent entre l'*Entretien avec Héraclide* et ces passages d'Ambroise.

Entretien d'Origène éd. Scherer, p. 168, 2–12:

Παραστῆσαι πειράσομαι ὅσα σημαίνεται οὐ καθ' Ἕλληνας, ἀλλ' ὅσα σημαίνεται κατὰ [τὴ]ν θείαν γραφήν...ἐγὼ μέντοι γε ἐπὶ τοῦ παρόντος οἶδα τρεῖς θανάτους. Ποίους τούτους τρεῖς θανάτους; Ζῇ τις τῷ Θεῷ καὶ ἀπέθανεν τῇ ἁμαρτίᾳ κατὰ τὸν Ἀπόστολον. Οὗτος μακάριος ὁ θάνατος· ἀποθνήσκει τις τῇ ἁμαρτίᾳ. Τοῦτον τὸν θανάτον ὁ [Κύριός] μου ἀπέθανεν. Ὃ γὰρ ἀπέθανεν, τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν (Rom. 6, 10). Οἶδα καὶ ἄλλον θάνατον καθ' ὃν ἀποθνήσκει τις τῷ θεῷ περὶ οὗ εἴρηται· Ψυχὴ ἡ ἁμαρτάνουσα αὐτὴ ἀποθανεῖται (Ezech. 18, 4). Οἶδα καὶ τρίτον θάνατον καθ' ὃν κοινῶς νομίζομεν τοὺς ἀπαλλαγέντας τοῦ σώματος ἀποτεθνάναι· ἔζησεν γὰρ Ἀδὰμ ἔτη τριάκοντα καὶ ἐνακόσια, καὶ ἀπέθανεν (Gen. 5, 5).

De excessu fratris II 36, C.S.E.L., t. LXXIII, p. 268, 9:

Sed hoc secundum communem opinionem, *secundum Scripturas* autem *triplicem mortem* accipimus, unam cum *morimur peccato, Deo uiuimus* (*Rom.* 6, 11): *beata igitur mors* quae culpae refuga, Domino dedita, a mortali nos separat, inmortali nos consecrat. Alia mors est uitae huius excessus, qua mortuus est patriarcha Abraham, patriarcha Dauid, et sepulti sunt cum patribus suis, cum anima nexu corporis liberatur. Tertia mors est, de qua dictum est: « *Dimitte mortuos sepelire mortuos suos* » (*Luc.* 9, 60). Ea morte, non solum caro sed etiam *anima moritur:* « *Anima enim quae peccat ipsa morietur* » (*Ezech.* 18, 4). Moritur enim Domino, non naturae infirmitate sed culpae. Sed haec mors non perfunctio huius est uitae, sed lapsus erroris. Una ergo est mors spiritalis, alia naturalis, tertia poenalis. Sed <non> quae naturalis, eadem poenalis. Non enim pro poena Dominus, sed pro remedio dedit mortem.

---

d'Ambroise, *de fuga saeculi* III 13, p. 173, 16 Schenkl: « Mors enim uera est uerbi et animae separatio », elle n'est qu'une paraphrase de Philon, *de fuga* 21, 121, p. 135, 6 Wendland.

De bono mortis II 3,
C.S.E.L., t. XXXII 1,
p. 704, 10 sq.:

Sed mortis tria sunt genera. Una mors peccati de qua scriptum est: « *Anima quae peccat, ipsa morietur* » (*Ezech.* 18, 4). Alia mors mystica quando quis *peccato moritur et Deo uiuit* (*Rom.* 6, 11), de quo ait item Apostolus: « Consepulti enim sumus cum illo per baptismum in mortem » (*Rom.* 6, 4). Tertia mors, qua cursum uitae huius et munus explemus, id est animae corporisque secessio. Aduertimus igitur quod una mors sit mala, si propter peccata moriamur, alia mors bona sit, qua is qui fuerit mortuus iustificatus est a peccato, tertia mors media sit . . .

In Lucam VII 35,
C.S.E.L., t. XXXII 4,
p. 297, 18 sq.:

Quomodo autem mortui sepelire mortuos possunt (*Luc.* 9, 60) nisi geminam hic intellegas mortem, unam naturae alteram culpae? Est etiam mors tertia in qua *peccato morimur deo uiuimus, sicut Christus, qui peccato mortuus est: « Quod enim mortuus est peccato, mortuus est semel, quod autem uiuit, uiuit deo* » (*Rom.* 6, 10).

De Paradiso IX 45, C.S.E.L., t. XXXII, 1, p. 303, 13–23 Schenkl:

Sicut autem figuras multas uitae diximus, ita etiam mortis inueniemus. Dicitur enim *mors mala*, secundum illud: « *Anima quae peccat, ipsa morietur* » (*Ezech.* 18, 4). Dicitur *mors communiter*, sicut habes uerbi gratia: quia *Adam uixit tot annos et mortuus est* (*Gen.* 5, 5) et adpositus est ad patres suos. Dicitur etiam *mors per baptismatis sacramentum*, sicut habes: « Consepulti sumus cum illo per baptismum *in mortem* » (*Rom.* 6, 4). Et alibi: « Si autem mortui sumus cum Christo, credimus etiam quod simul uiuemus cum illo » (*Rom.* 6, 8). Uides quia mors quidem adpellatione dicatur, sed haec uita sit nostra.

D'une manière générale, le rapport fondamental entre Origène et Ambroise consiste, en tous ces textes, dans l'identité des citations scripturaires. C'est ainsi que la mort de l'âme *au* péché est définie par *Rom.* 6, 10 [26], que la mort de l'âme *par* le péché s'appuie sur *Ezech.* 18, 4 [27], qu'enfin l'emploi scripturaire du mot *mort*, au sens habituel de mort naturelle, est illustré par les textes de la *Genèse* qui parlent de la mort des patriarches.

Deux textes sont particulièrement proches de l'*Entretien*. C'est d'abord le *De excessu fratris*, dont, notamment, l'exclamation *beata igitur mors* reproduit à la lettre celle d'Origène. C'est surtout le *De paradiso* dans l'exposé relatif à la mort naturelle. Non seulement le mot *communiter* traduit κοινῶς, mais surtout la bévue d'Ambroise concernant Adam pourrait être significative. Les manuscrits attestent bien la leçon *Adam*. Mais, quand Ambroise nous dit qu'après sa mort, Adam fut enseveli auprès de ses pères, on voit bien qu'il oublie que c'était le premier homme. Aussi certains [28] ont-ils voulu lire *quidam*; d'autres,[29] Abraham. En fait, Ambroise peut avoir été influencé par le texte de l'*Entretien* où il s'agit bien d'Adam. Mais, distrait, ayant dans la tête la formule qu'il emploie, dans le *De excessu fratris*, à propos d'Abraham et de David, Ambroise ne se contente pas de la citation de *Gen.* 5, 5; il reproduit la formule stéréotypée: « Et adpositus est ad patres suos ».

Enfin, l'*Entretien avec Héraclide* est le seul texte où Origène, énumérant les emplois scripturaires du mot *mort*, ne distingue que

---

[26] Cf. Origène, *In Rom.* V 10, P.G. XIV, 1054 C; *In Iohann.* II 16 (10) 115, p. 73, 16 Preuschen; *In Rom.* VI 6, P.G. XIV, 1068 B: « Dicitur et illa mors laudabilis qua peccato quis moritur et Christo consepelitur » (et toute la suite du texte).

[27] Cf. Origène, *In Rom.* VI 6, P.G. XIV, 1067 D: « Mortem autem dicimus non hanc corporalem, sed illam de qua scriptum est quia anima quae peccat, ipsa morietur »; *In Matth.* tomus XIII 9, p. 203, 23–34 Klostermann, et fragm. 209, p. 100 Klostermann; *In Iohannem* XIII 61 (59), 429, p. 293, 13.

[28] Les Mauristes (cf. P.L. XIV, 297 A). La transformation de *quidam* en *quia Adam* est vraisemblable.

[29] Le cardinal de Montalto, dans l'édition romaine.

trois sens de ce terme. Partout ailleurs,[30] Origène distingue deux ou quatre sens. Notons bien à ce propos que, chez Ambroise comme chez Origène, il s'agit d'une exégèse, d'une énumération des sens d'un mot employé par l'Écriture, comme le marque, à la suite de l'*Entretien*, le *De excessu fratris*: «*Secundum Scripturas* autem triplicem mortem accipimus ».[30 bis]

Les noms donnés par Ambroise aux différentes morts ne sont qu'en partie origéniens. Si la *mors peccati* se retrouve chez Origène,[31] en revanche les termes qui désignent la mort *au* péché (*mors spiritalis*, *mors mystica*), les termes qui désignent la mort *du* péché (*mors poenalis*, *mors poenae*) et même ceux qui désignent la mort naturelle (*mors naturalis*, *mors naturae*) semblent bien propres à Ambroise. Mais ils résument parfaitement la pensée d'Origène.

On reconnaîtra comme typiquement origénien le qualificatif *media* appliqué à la mort naturelle, par le *De bono mortis*. On le retrouve dans l'*Entretien avec Héraclide*, p. 168, 15 (cf. plus haut, p. 207: *κατὰ τὸν μέσον θάνατον*), mais aussi dans de nombreux autres textes d'Origène.[31 bis]

---

30 Quatre morts: 1° *separatio corporis ab anima*; 2° *separatio animae a Deo*; 3° *ipse auctor mortis* (= *diabolus*); 4° *inferni locus in quo animae detinebantur a morte*, dans *In Rom.* VI 6, 1068 A/B. Deux morts; celle de l'âme par le péché, et celle du corps, dans *In Iohann.* XIII 23, 140, p. 247, 12–21 Preuschen; XX 39 (31), 363–364, p. 380, 32; *In Matth.*, tomus XIII 9, p. 203, 23–34 Klostermann; mort de l'âme par le péché et mort de l'âme au péché, *In Numeros* XII 3, p. 103, 1 Baehrens.

30 bis Cf. Origène, *In Rom.* VI 6, 1068 A: « Et quamvis de diversitate mortis a nobis saepe iam dictum sit (Origène lui-même reconnaît qu'il s'agit d'un thème qui lui est familier), tamen quia praesens admonuit locus, apertius eadem repetere et in unum quae sparsim sunt dicta colligere neque mihi pigrum sit, neque legentibus onerosum. Mors *in Scripturis* unum quidem nomen est, sed multa significat ».

31 *In Rom.* V 1, 1017 A/B et 1018 A.

31 bis *In Rom.* VI 6, 1068 A: « Etenim separatio corporis ab anima mors nominatur. Sed haec neque mala neque bona dici potest; est enim *media* quae dicitur indifferens »; *In Iohann.* XX 25 (21) 224, p. 361, 8 Preuschen: *ὁ μέσος θάνατος*; *In Matth.*, tomus XIII 9, p. 203, 24 Klostermann: *θανάτου . . . οὐ τοῦ μέσου καὶ ⟨ἀ⟩διαφόρου καθ' ὃν ἀποθνῄσκουσιν οἱ σύνθετοι ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος*. Cf. l'étude sémantique de J. Scherer, *Entretien avec Héraclide*, p. 168, note à la ligne 15.

C'est, d'ailleurs, un terme de l'éthique stoïcienne, appliqué traditionnellement à la mort naturelle.[32]

On aura reconnu également, dans les textes d'Ambroise ainsi que dans les parallèles origéniens,[33] la définition de la mort naturelle comme séparation de l'âme et du corps. Elle remonte évidemment au *Phédon* 64 c.[34] Mais rien de plus classique et de plus banal que cette définition.[35] Il est en outre intéressant de remarquer que la notion de séparation, de *χωρισμός*, est l'élément commun des différentes acceptions reçues ici par le mot « mort ».[36]

Mais, si l'on met à part cette définition traditionnelle de la mort naturelle et sa qualification, non moins traditionnelle, de chose indifférente, la doctrine origénienne des trois morts est éminemment biblique. Elle part de l'usage scripturaire du mot « mort » et n'utilise que des notions tirées de l'Écriture. Elle repose presque exclusivement sur la signification donnée au baptême par saint Paul, dans l'*Épître aux Romains* 6, 1–11. Le baptême est une mort sacramentelle (cf. la *mors mystica* du *De bono mortis*) par laquelle l'âme meurt au péché et vit pour Dieu. Cette mort *sacramentelle* est la ressemblance, dans l'âme, de la mort *naturelle* du Christ. Et cette mort *naturelle* du Christ a une signification et

---

[32] Cf. Aulu-Gelle, *Noct. Att.* II 7, 18, p. 102, 14 Hosius: « Quae uero in medio sunt et a Graecis tum *μέσα*, tum *ἀδιάφορα*, appellantur . . . quoniam et haec et his similia per sese ipsa neque honesta sunt neque turpia, sed proinde ut a nobis aguntur, ita ipsis actionibus aut probanda fiunt aut reprehenda »; Sénèque, *epist.* 82, 10: « mortem inter indifferentia ponimus, quae *ἀδιάφορα* Graeci vocant ». Sur le concept stoïcien de *μέσον* et l'équivalence du terme avec *ἀδιάφορον*, cf. A. Orbe, *En los albores de la exegesis iohannea* (Rome, 1955), p. 328–329.

[33] *In Rom.* VI 6, 1068 A: « Separatio corporis ab anima mors nominatur »; *In Iohannem* XIII 23, 140, p. 247, 19 Preuschen: *κατὰ τὸν χωρισμὸν τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος*; *In Matth.*, tomus XIII 9, p. 203, 23–24 Klostermann.

[34] *Phédon* 64 c: *τὴν τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος ἀπαλλαγήν*' et 67 d: *λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος*.

[35] On la retrouve chez Chrysippe (Némésius, *de natura hominis* 2, p. 78 Matthaei), chez Cicéron, *Tuscul.* I 9, 18, chez Philon (cf., plus bas, note 53).,

[36] Par exemple, Origène, *In Iohann.* XIII 23, 140, p. 247, 19–21: *θάνατον οὐ τὸν κατὰ τὸν χωρισμὸν τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος, ἀλλὰ τὸν κατὰ τὸν χωρισμὸν τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ κυρίου αὐτοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος*. De même, *In Rom.* VI 6, 1068 A/B, oppose la *separatio corporis ab anima* à la *separatio animae a Deo*.

un effet spirituels: elle signifie et opère la *mort au péché*, dont le corps était en quelque sorte la manifestation visible: « Notre vieil homme a été crucifié avec le Christ pour que fût détruit le *corps qui appartenait au péché* et qu'ainsi nous cessions d'être les esclaves du péché; car celui qui est mort est affranchi du péché » (*Rom.* 6, 6–7). La doctrine origénienne est un exposé très littéral de cette doctrine de saint Paul. La vie dans le corps, sans le baptême, est *un état de mort de l'âme par le péché*. La mort *naturelle* n'est de soi ni bonne ni mauvaise, mais elle est bonne dans la mesure où elle est unie à la mort du Christ. La mort naturelle du Christ est, en même temps, mort et destruction du péché et vie pour Dieu. La vie du chrétien baptisé est mort sacramentelle,[37] c'est-à-dire participation à la mort du Christ: « Sa mort fut une mort au péché, une fois pour toutes; sa vie est une vie pour Dieu » (*Rom.* 6, 10).

Cette doctrine, toute biblique, insiste même sur la mortalité de l'âme,[38] qui semble bien être, pour elle, plus qu'une métaphore.[39] Ambroise, nous l'avons vu plus haut, a hésité à développer cet aspect de la doctrine, qui suppose une conception théologique de la vie de l'âme et qui laisse de côté la tradition hellénique de l'immortalité consubstantielle à l'âme. La vie de l'âme, pour Origène, et pour Ambroise, dans la mesure où il suit Origène, est étrangère à l'âme: elle est un don du Christ, elle est le Christ lui-même faisant vivre l'âme.

Autre aspect théologique intéressant de cette doctrine des trois

---

[37] Cf. Origène, *In Rom.* V 8, P.G. XIV, 1040 B; V 10, 1053–1054.

[38] C'est le thème fondamental de la conclusion de l'*Entretien d'Origène avec Héraclide*, mais l'idée se retrouve, par exemple, objectée à Héracléon dans *In Iohann.* XIII 61 (59) 429–430, p. 293, 12–24 Preuschen: « L'âme est mortelle dans la mesure où elle peut pécher ».

[39] Cf. H. C. Puech, *Les nouveaux écrits d'Origène et de Didyme découverts à Toura*, dans *Rev. Hist. Phil. relig.*, XXXI, 1951, p. 329: « Le seul trait à noter ici est sans doute la répugnance marquée par Origène à l'endroit des conceptions helléniques: cette répudiation impliquerait-elle que, pour le théologien chrétien, l'immortalité n'est pas immédiatement consubstantielle à l'âme, ou, en d'autres termes, qu'il ne va pas de soi que l'âme soit immortelle en elle-même et par elle-même, par droit de nature ou à titre de substance éternelle, mais que, créée, elle ne possède l'immortalité que comme un don reçu de son Créateur? ».

morts: la mort naturelle n'est pas le châtiment du péché. Il y a une pénalité immanente au péché: c'est la mort de l'âme. Il y a un châtiment du péché qui a été décrété par Dieu: ce sont les misères de la vie terrestre. Mais la mort du corps, par elle-même, n'est pas un châtiment, mais plutôt une délivrance. Quand, dans ce chapitre sixième de l'*Épître aux Romains*, qui est le fondement de toute la doctrine origénienne de la mort, saint Paul écrit: « Le salaire du péché, c'est la mort » (*Rom.* 6, 23), Origène, et Ambroise à sa suite, entendent cette mort de la mort de l'âme par le péché, par la perte de la vie divine, par ce que la théologie postérieure appellera le péché mortel. Quant à la mort naturelle, elle est un phénomène naturel, qui, de soi, n'a aucune signification morale ou spirituelle, ou mieux, qui est occasion de bien plutôt que de mal: séparant l'âme du corps, elle délivre l'âme des occasions du péché, elle est une limite imposée par Dieu à la possibilité de pécher; elle est donc un remède procuré par Dieu contre l'invasion du péché. Telle est bien la doctrine d'Origène: « Et rursus separatio animae a Deo, mors appellatur quae per peccatum venit. Haec aperte mala est quae et peccati stipendium (*Rom.* 6, 23) nominatur ».[40]

On retrouve la même idée chez Ambroise, dans l'*In Lucam* VII 36, cité plus haut p. 207: « non poena ». La même expression revient un peu plus loin dans l'*In Lucam* VII 110, p. 328, 7: « mors enim naturae finis, *non poena* est et ideo mortem supplicii corporalis esse defectum, poenam uero animae esse perpetuam ». Le récent traducteur de l'*In Lucam*, Dom G. Tissot écrit [41] à propos

---

[40] *In Rom.* VI 6, 1068 A, et, plus bas, 1068 B: « Stipendia quae dat peccatum, mors esse dicuntur: non ista mors quae separat corpus ab anima, sed illa quae per peccatum separatur anima a Deo ». Ou encore, à propos du Christ, *In Rom.* V 2, 1022 D: « Mortem tamen istam *communem* (= la mort naturelle) suscepit, cum illam *peccati quae regnabat in omnibus*, non receperit », et, à propos de l'âme, *In Rom.* V 3, 1026 C: « Per quod indicari videtur, quod cum libera a Deo creata sit anima, ipsa se in servitutem redigat per delictum et velut chirographa immortalitatis suae, quae a creatore suo acceperat, morti tradat . . . ut et libertate immortalitatis amissa, jugum peccati et regnum mortis exciperet ». Origène identifie constamment la mort qui est entrée dans le monde par le péché, la mort qui est le salaire du péché, avec la mort de l'âme par le péché.

[41] Ambroise de Milan, *Traité sur l'Évangile de saint Luc*. Texte, traduction et notes de Dom G. Tissot, t. II (*Sources Chrétiennes* 52), p. 46, n. 2.

de ce dernier texte: « On ferait évidemment erreur, si l'on prenait au pied de la lettre, en l'isolant, une affirmation que mettent au point d'autres textes ambrosiens. La mort est sans doute le terme normal d'un être composé comme le nôtre; mais, dans l'état actuel, elle est de plus un châtiment ». Ne faut-il pas reconnaître, bien plutôt, qu'il existe chez Ambroise, à côté d'autres tendances peut-être, mais très nettement, une théorie origénienne de la mort refusant de voir dans la mort naturelle un châtiment du péché, mais, au contraire, se plaisant à y reconnaître une délivrance et un remède? Le texte le plus clair sur ce point se trouve dans le *De excessu fratris* II 37–39 (pour le début du texte, cf. plus haut, p. 217)[42]: « La mort naturelle n'est pas identique à la mort-châtiment; car le Seigneur n'a pas donné la mort comme châtiment du péché, mais comme remède au péché. Ainsi, de ces paroles de Dieu à Adam pécheur, certaines sont prononcées en vue de son châtiment, et d'autres, en vue du remède à ce châtiment. Voici les paroles qui visent le châtiment: « Puisque tu as obéi à la parole de ta femme, et que tu as mangé du fruit de cet arbre, le seul dont je t'aie interdit de manger le fruit, la terre sera maudite à cause de toi; tu mangeras son fruit dans la tristesse tous les jours de ta vie. Elle produira pour toi des épines et des chardons et tu mangeras l'herbe des champs. Tu mangeras ton pain à la sueur de ton front,

---

[42] *De excessu fratris* II 37–39, C.S.E.L., t. LXXIII, p. 269, 12–270, 3: « Sed ⟨non⟩ quae naturalis, eadem poenalis; non enim pro poena Dominus, sed pro remedio dedit mortem. Denique Adae peccanti praescriptum est aliud pro poena, aliud pro remedio; pro poena cum dicitur: « Quoniam audisti uocem mulieris tuae et manducasti de ligno de quo praeceperam tibi ab eo solo ne manducares, maledicta terra in operibus tuis: manducabis fructum eius omnibus diebus uitae tuae. Spinas et tribulos germinabit tibi et edes pabulum agri. Cum sudore uultus tui manducabis panem tuum, donec reuertaris in terram, de qua adsumptus es » (*Gen.* 3, 17–19). Habes poenarum ferias, quia aduersus spinas saeculi huius et sollicitudines mundi, voluptatesque divitiarum quae Verbum excludunt, poenam includunt; mors pro remedio data est, quasi finis malorum. Non enim dixit: « Quoniam audisti uocem mulieris, reuerteris in terram ». Haec enim esset poenalis sententia, quemadmodum est illa: « Maledicta terra spinas et tribulos germinabit tibi », sed dixit: « Manducabis panem tuum in sudore, donec reuertaris in terram ». Vides mortem magis metam nostrarum esse poenarum, qua cursus huius uitae inciditur ». Cette dernière idée se trouve aussi chez Philon, *De Abrahamo* 14, 64, p. 15, 18 Cohn: *πέρας . . . κακοπραγιῶν ὁ θάνατος.*

jusqu'à ce que tu retournes à la terre d'où tu as été tiré » (*Gen.* 17–19). Voilà maintenant la trêve du châtiment; car, aux épines de ce siècle, aux soucis de ce monde, comme aux voluptés des richesses qui, en éloignant le Verbe, introduisent le châtiment, la mort a été donnée en remède, en tant que fin des maux. Dieu, en effet, n'a pas dit: « Puisque tu as obéi à la parole de ta femme, tu retourneras à la terre»(telle aurait été une sentence de châtiment, comme celle-ci: « La terre sera maudite et produira pour toi des épines et des chardons»), mais il a dit: « Tu mangeras ton pain à la sueur de ton front, jusqu'à ce que tu retournes à la terre ». Ne voit-on pas que la mort est la borne finale des châtiments dont le cours de notre vie est accablé? ». Et dans le même *De excessu fratris*, II 47, Ambroise [43] reprend les mêmes formules: « Et mors quidem in natura non fuit, sed conversa est in naturam; non enim a principio Deus mortem instituit, sed *pro remedio* dedit », et il explique que, par le péché, la vie humaine était devenue à ce point misérable, qu'il fallut que Dieu permît la mort pour mettre un terme aux maux et rendre par la mort ce que la vie avait perdu. C'est enfin le point de départ du *De bono mortis* (I 2) [44]: la mort n'est-elle pas un mal, puisqu'elle est la peine qui résulte de la condamnation de l'homme pécheur? Réponse d'Ambroise: il y a trois genres de mort (cf. le texte cité ci-dessus p. 216–217) et, la seule mort qui soit mauvaise, c'est la mort de l'âme par le péché; la mort naturelle est bonne, puisqu'elle est la fin de nos maux. Cette tendance origénienne de la pensée d'Ambroise coexiste avec une autre tendance qui l'incline à considérer la mort comme un châtiment et la résurrection comme le remède à ce châtiment: on trouve cette opinion dans le *De sacramentis* II 6, 17. Mais il semble bien que ce soit la tendance origénienne qui soit la plus abondamment représentée dans son oeuvre.

Nous pensons que ces comparaisons, aussi bien littéraires que doctrinales, ne peuvent laisser de doute sur la véritable origine de la théorie des trois morts chez saint Ambroise. Toutefois,

---

[43] *De excessu fratris* II 47, p. 274, 1–3 Faller. Cf., également, *De Cain et Abel* II 10, 35, p. 407, 9 Schenkl: « ut ista mors remedium esse uideatur, non poena ».

[44] *De bono mortis* I 2, p. 704, 9 Schenkl: « Malum igitur mors quae pretio damnationis infertur ».

W. Theiler,[45] puis P. Courcelle [46] — ce dernier, avec réserve — ont souligné la parenté qui existe entre la théorie de saint Ambroise et celle que Macrobe expose dans deux passages de son commentaire sur *Le Songe de Scipion*. Voici ces deux textes:

> *In Somn. Scip.* I 10, 17, Eyssenhardt p. 515, 26: « Quid aliud intellegendum est quam mori animam cum ad corporis inferna demergitur, uiuere autem cum ad supera post corpus euadit? Dicendum est quid his postea ueri sollicitior inquisitor philosophiae cultus adiecerit. Nam et qui primum Pythagoram et qui postea Platonem secuti sunt, *duas esse mortis, unam animae, animalis alteram prodiderunt, mori animal cum anima discedit a corpore, ipsam uero animam mori adserentes cum a simplici et indiuiduo fonte naturae in membra corporea dissipatur.* Et quia una ex his manifesta et omnibus nota est, altera nonnisi a sapientibus deprehensa, ceteris eam uitam esse credentibus, ideo hoc ignoratur a plurimis, cur eundem mortis deum modo Ditem, modo inmitem uocemus . . . ».
>
> *In Somn. Scip.* I 13, 5, *ibid.* p. 524, 9: « Haec secta et praeceptio Platonis est qui in Phaedone definit homini non esse sua sponte moriendum. Sed in eodem tamen dialogo idem dicit mortem philosophantibus adpetendam et ipsam philosophiam meditationem esse moriendi. Haec sibi ergo contraria uidentur, sed non ita est. Nam Plato duas mortes hominis nouit. Nec hoc nunc repeto, quod superius dictum est, *duas esse mortes, unam animae, animalis alteram: sed ipsius quoque animalis, hoc est hominis, duas adserit mortes, quarum una natura, uirtutes alteram praestant. Homo enim moritur cum anima corpus relinquit solutum lege naturae: mori etiam natura cum anima adhuc in corpore constituta corporeas inlecebras philosophia docente contemnit et cupiditatum dulces insidias reliquasque omnes exuitur passiones.*

[45] W. Theiler, *Porphyrios und Augustin*, Halle, 1933, p. 24, n. 1, et *Gnomon* (compte rendu de P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*), t. XXV, 1953, p. 115.

[46] P. Courcelle, *Nouveaux aspects du platonisme chez saint Ambroise*, dans *Revue des Études latines*, t. XXXIV, 1956, p. 237–239.

Et hoc est quod superius ex secundo uirtutum ordine, quae solis philosophantibus aptae sunt, euenire signauimus ».

Nous avons donc ici:

Mors *animae*	(cum a simplici et indiuiduo fonte naturae in membra corporea dissipatur)
Mors *animalis* (cum anima discedit a corpore)	quam *natura* praestat
	quam *uirtutes* praestant

Sans doute reconnaît-on des points communs avec Ambroise: il y a trois morts; la *mors animae* de Macrobe correspond à la *mors poenalis* d'Ambroise; la *mors* « *naturae* » de Macrobe, à la *mors naturalis* d'Ambroise; enfin, la *mors* « *uirtutum* » de Macrobe, à la *mors mystica* d'Ambroise. Mais ici s'arrêtent les ressemblances. D'abord, Ambroise n'articule pas son schéma des trois morts en deux couples: *mors animae-mors animalis (natura-uirtus)*, comme Macrobe. Ensuite, la *mors animae* d'Ambroise n'a rien à voir avec la chute de l'âme, hors de l'unité, dans le multiple. Certes, sa présence dans le corps est interprétée par Ambroise comme un état mortel pour l'âme; mais, sur ce point, Ambroise n'ajoute guère à saint Paul lui-même et suit Origène, sans aucune allusion à des spéculations pythagoriciennes sur l'Un et le multiple.[47] Enfin, les textes scripturaires cités par Ambroise ne sont pas seulement des illustrations d'une doctrine platonicienne; ils sont les fondements d'une doctrine proprement chrétienne. Entre la théorie d'Ambroise, qui est celle d'Origène, et la théorie de Macrobe, il n'y a qu'analogie: il n'y a pas identité.

[47] Ce point est très important: Origène et Ambroise, qui, tous deux, admettent dans leur christianisme beaucoup de formules et de doctrines platoniciennes, ne considèrent absolument pas la mort de l'âme comme une conséquence de sa chute dans le corps. Ils l'envisagent tous deux d'un point de vue théologal et moral: comme une privation de la vie du Christ et des vertus qui découlent de cette vie divine donnée par le Christ. Le texte de saint Paul lui-même suffit à faire considérer la vie dans le corps comme un état mortel pour l'âme: « Qui me délivrera de ce corps de mort? » (*Rom.* 7, 24). Formule qu'Origène commente ainsi (*In Rom.* VI 10, 1089 B) « Merito namque corpus mortis appellatur, in quo habitat peccatum quod mortis est causa ». Cf. également l'exégèse des formules *corpus mortis*, *corpus peccati*, dans *In Rom.* V 9, 1046–1047.

A vrai dire, la théorie de Macrobe s'inscrit dans une tradition assez ancienne,[48] dont les éléments, non systématisés, remontent au moins aux Stoïciens.[49] Philon, s'il ne les réunit jamais en un même texte, connaît parfaitement les trois morts: la mort de l'homme (mort naturelle), la mort de l'âme (par sa vie mauvaise),[50] enfin la mort ascétique ou philosophique.[51] Peut-être a-t-il d'ailleurs influencé Origène et, au travers d'Origène, Ambroise, dans leur exégèse de *Gen.* 2, 17: pour lui, déjà, le châtiment du péché d'Adam n'est pas la mort de l'homme, mais la mort de l'âme.[52] Clément d'Alexandrie, lui aussi, sans jamais réunir les trois morts, distingue entre la mort naturelle, la mort « logique »,[53] qui sépare l'âme des passions, et la mort de l'âme, qui, loin de séparer l'âme du corps, l'unit trop étroitement à lui.[54] Plotin distingue, à son tour, entre la

---

[48] Sur cette tradition, cf. l'article *θάνατος* dans Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Le livre de E. Benz, *Das Todesproblem in der stoischen Philosophie*, Stuttgart, 1929, n'envisage pas le développement de la doctrine stoïcienne chez les Pères de l'Église.

[49] Par exemple, chez Sénèque, la mort naturelle comme chose indifférente, *epist.* 82, 10; la mort de l'âme par l'éloignement de la vertu, *epist.* 93, 4 («ante mortem periit»). Dans toute la tradition, aussi bien stoïcienne que platonicienne, l'influence du *Phédon* est prépondérante: on y retrouve la définition de la mort naturelle comme séparation de l'âme et du corps et la définition de la philosophie comme exercice spirituel de la mort, c'est-à-dire comme détachement du corps (*Phédon* 64 c et 67 d).

[50] Mort de l'homme et mort de l'âme, Philon, *leg. alleg.* I 33, 105, p. 88, 21 Cohn: *ὁ μὲν ἀνθρώπου χωρισμός ἐστι ψυχῆς ἀπὸ σώματος, ὁ δὲ ψυχῆς θάνατος, ἀρετῆς μὲν φθορά ἐστι, κακίας δὲ ἀνάληψις.*

[51] *Quod det. pot. insid.* 15, 49, p. 269, 17 Cohn: *ὁ μὲν δὴ σοφὸς τεθνηκέναι δοκῶν τὸν φθαρτὸν βίον, ζῇ τὸν ἄφθαρτον, ὁ δὲ φαῦλος ζῶν τὸν ἐν κακίᾳ, τέθνηκε τὸν εὐδαίμονα. Quod deus immutabilis* 26, 123, p. 82, 18 Wendland: *γένεσις γὰρ τῶν καλῶν, θάνατος αἰσχρῶν ἐπιτηδευμάτων ἐστίν. De gigantibus* 3, 14, p. 44, 10 Wendland: *ἐξ ἀρχῆς ἄχρι τέλους μελετῶσαι τὸν μετὰ σωμάτων ἀποθνῇσκειν βιόν, ἵνα τῆς ἀσωμάτου καὶ ἀφθάρτου παρὰ τῷ ἀγεννήτῳ καὶ ἀφθάρτῳ ζωῆς μεταλάχωσιν.*

[52] *Leg. alleg.* I 33, 107, p. 89, 2 Cohn: *Ὅπου δ' ἂν λέγῃ 'θανάτῳ ἀποθανεῖν' παρατήρει, ὅτι θάνατον τὸν ἐπὶ τιμωρίᾳ παραλαμβάνει, οὐ τὸν φύσει γινόμενον. Φύσει μὲν οὖν ἐστι καθ' ὃν χωρίζεται ψυχὴ ἀπὸ τοῦ σώματος, ὁ δὲ ἐπὶ τιμωρίᾳ συνίσταται, ὅταν ἡ ψυχὴ τὸν ἀρετῆς βίον θνήσκῃ, τὸν δὲ κακίας ζῇ μόνον.*

[53] *Strom.* VII 12, 71, 1, t. III, p. 51, 18 Stählin: *αὐτίκα ὡς ὁ θάνατος χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος, οὕτως ἡ γνῶσις οἷον ὁ λογικὸς θάνατος, ἀπὸ τῶν παθῶν ἀπάγων καὶ χωρίζων τὴν ψυχὴν καὶ προάγων εἰς τὴν τῆς εὐποιίας ζωήν.*

[54] *Strom.* IV 3, 12, 1, t. II, p. 253, 17 Stählin: *κινδυνεύει τοίνυν δεδεῖχθαι*

mort du corps et la mort de l'âme, qui lui advient par sa chute dans le corps.[55] Porphyre, de son côté, distingue entre la mort naturelle, qui sépare le corps de l'âme, et la mort philosophique, qui sépare l'âme du corps.[56]

Par rapport à cette tradition platonico-stoïcienne, Origène et Ambroise apparaissent comme spécifiquement chrétiens. La vie du Christ comme vie de l'âme, la mort du péché comme mort de l'âme, le baptême comme participation à la mort du Christ, sont des notions pauliniennes, qui n'ont pas de rapport avec la tradition platonicienne.

On retiendra donc de cette enquête: 1° que la doctrine de saint Ambroise concernant les trois genres de mort est empruntée à Origène; 2° que saint Ambroise a sûrement connu l'*Entretien avec Héraclide* en composant l'*In Lucam* VII, c'est-à-dire en 386; 3° qu'enfin, il l'utilisait déjà, très probablement, en 375–376, lorsqu'il rédigeait le *De excessu fratris* et le *De paradiso*.

θάνατος μὲν εἶναι ἡ ἐν σώματι κοινωνία τῆς ψυχῆς ἁμαρτητικῆς οὔσης, ζωὴ δὲ ὁ χωρισμὸς τῆς ἁμαρτίας.

[55] *Enn.* I 8, 13, 21: *Ἀποθνῄσκει οὖν, ὡς ψυχὴ ἄν θάνοι, καὶ ὁ θάνατος αὐτῇ καὶ ἔτι ἐν τῷ σώματι βεβαπτισμένῃ ἐν ὕλῃ ἐστὶ καταδῦναι καὶ πλησθῆναι αὐτῆς καὶ ἐξελθούσῃ ἐκεῖ κεῖσθαι.* Au sujet de ce texte, cf. P. Hadot, *Platon et Plotin dans trois sermons de saint Ambroise*, dans *Revue des Études latines*, t. XXXIV, 1956, p. 207. Le parallèle entre Plotin et saint Ambroise doit être précisé; la phrase « anima autem quae peccat, ipsa morietur » n'est autre qu'une citation d'*Ezech.* 18, 4, que nous connaissons bien (cf. plus haut, p. 216–217); elle sert chez Ambroise comme chez Origène à désigner la mort de l'âme par le péché. Il est intéressant de voir ici souvenirs plotiniens et souvenirs origéniens se mêler dans le texte d'Ambroise.

[56] *Sentent.* IX, p. 2, 13–16 Mommert: *ὁ γοῦν θάνατος διπλοῦς· ὁ μὲν συνεγνώσμενος, λυομένου τοῦ σώματος ἀπὸ ψυχῆς, ὁ δὲ τῶν φιλοσόφων, λυομένης τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος.*

II

Le dépôt de l'esprit entre les mains du père

Un autre passage du commentaire de saint Ambroise sur Luc paraît devoir confirmer cette conclusion. Le récent traducteur de l'*In Lucam*, Dom G. Tissot, s'il n'a pas remarqué le rapport textuel, qui vient d'être exposé, entre *In Lucam* VII 36–40 et l'*Entretien avec Héraclide*, a, en revanche, fait le rapprochement [57] entre ce même *Entretien* et une curieuse doctrine rapportée par Ambroise dans l'*In Lucam* X 166.[58] Le texte d'Ambroise est le suivant:

> « Nec fugit hoc loco sensisse quosdam ideo Christum noluisse tangi, quia nondum receperat typum, quem commendauerat patri, quasi adhuc eum tangere non deberet ».

Il s'agit d'expliquer la parole de Jésus (*Ioh.* 20, 17) à Marie: « Ne me touche pas, car je ne suis pas encore remonté auprès de mon Père ». « Nous n'ignorons pas, écrit saint Ambroise, le sentiment de quelques-uns sur ce passage: le Christ n'aurait pas voulu être touché, parce qu'il n'avait pas encore reçu l'image qu'il avait remise au Père et qu'elle ne devait pas encore le toucher ».

Dom Tissot, qui traduit ainsi le passage, signale qu'une exégèse analogue est exposée par Origène dans l'*Entretien avec Héraclide* (éd. Scherer, p. 136, 1–4 et 138, 1–140, 4):

> « Étant donné que l'esprit avait été remis au Père (demande Maxime, un des interlocuteurs d'Origène), d'après la parole « Père, je dépose mon esprit entre tes mains » et que, séparée de l'esprit, la chair était morte et gisante dans le tombeau, comment celui-ci s'ouvre-t-il et comment les morts ressuscitent-ils? » . . . Voulant sauver l'esprit de l'homme, au sujet duquel l'Apôtre s'est exprimé ainsi, le Sauveur (répond Origène) a revêtu également l'esprit de

---

[57] Ambroise de Milan, *Traité sur l'Évangile de saint Luc*, t. II, p. 222.
[58] C.S.E.L., t. XXXII 4, p. 519, 11–14; éd. G. Tissot, p. 211.

l'homme. Ces trois éléments, lors de la Passion, ont été séparés; ces trois éléments, lors de la Résurrection, ont été réunis. Lors de la Passion, ils ont été séparés. Comment? Le corps dans le tombeau; l'âme aux enfers; l'esprit, il l'a déposé entre les mains du Père. L'âme aux enfers: « Tu ne laisseras pas mon âme aux enfers » (*Ps.* 15 [16] 10). S'il est vrai qu'il a *déposé* son esprit entre les mains du Père, c'est comme un *dépôt* qu'il a donné son esprit. Autre chose est « faire don », autre chose « remettre », autre chose « confier en dépôt ». Le déposant fait dépôt avec l'intention de recouvrer son dépôt. Cela étant, pourquoi devait-il confier ce dépôt, son esprit, au Père? La question est au-dessus de moi, de ma compétence, de mon intelligence, – car je ne suis pas assez sûr de moi pour affirmer que, de même que son corps ne pouvait pas descendre aux enfers (malgré les assertions de ceux qui déclarent spirituel le corps de Jésus), de même son esprit ne pouvait pas descendre aux enfers et qu'à cause de cela il confia, jusqu'à sa résurrection d'entre les morts, son esprit en dépôt au Père . . . Ce dépôt qu'il avait remis au Père, il le reprend. Quand? Non pas au moment même de la résurrection, mais immédiatement après la résurrection. Témoin, le texte de l'Évangile. Notre Seigneur Jésus-Christ était ressuscité d'entre les morts; Marie l'aborda et il lui dit: « Ne me touche pas ». Il voulait, en effet, que quiconque le toucherait, le touchât dans son intégrité, afin que l'ayant touché dans son intégrité, il éprouvât l'influence bienfaisante de son corps en son corps, de son âme en son âme, de son esprit en son esprit. « En effet, je ne suis pas encore monté vers le Père ». Il monte vers le Père, puis il va trouver ses disciples, Donc il monte vers le Père. Dans quelle intention? Pour reprendre son dépôt ».

M. Scherer [59], dont nous avons suivi la traduction, fait remarquer que cette interprétation de *Ioh.* 20, 17 est propre à l'*Entretien d'Origène avec Héraclide* et qu'on ne la retrouve pas dans le reste de l'oeuvre d'Origène. Par le résumé qu'il nous en donne, Ambroise

[59] P. 138, note à la ligne 18.

pourrait donc faire, encore une fois, allusion à cet *Entretien*. Néanmoins, Dom Tissot a raison de noter que, dans les *Tomes* sur Jean qui ne nous sont pas parvenus, et qui traitaient de la fin de cet évangile, Origène avait pu reprendre cette exégèse.[60]

D'autre part, J. Crehan [61] a fait remarquer que les interprétations qu'Origène a données de *Ioh.* 20, 17, c'est-à-dire du « Noli me tangere », présentent une certaine cohérence. Si l'*Entretien avec Héraclide* affirme qu'il fallait d'abord que le Christ remontât chercher auprès du Père l'esprit qu'il lui avait laissé en dépôt, le *Commentaire sur Saint Jean* [62] parle d'une purification du Fils que le Père seul peut lui procurer: le baptême final dont le Christ attendait, dans une sorte d'angoisse, l'accomplissement (*Luc* 12, 50), ce n'est pas la mort sur la Croix, c'est la remontée vers le Père, après la Passion et la Résurrection, et cette remontée purifie l'âme et la chair du Christ, qui vient de se charger de tous les péchés du monde; Origène lui applique le verset de l'Écriture (*Gen.* 49, 11): « Il lavera son vêtement dans le vin et son manteau dans le sang de la vigne ». Même utilisation de *Gen.* 49, 11, à propos du *Noli me tangere*, dans les *Homélies sur le Lévitique*:[63] «Lauit ergo in uino.. stolam suam in uesperam et factus est mundus. Et inde fortassis erat quod post resurrectionem Mariae uolenti pedes eius tenere dicebat: Noli me tangere »; le thème de la purification des vêtements est ici mis en rapport avec *Zach.* 3, 1–4, où le grand prêtre doit aussi purifier les siens. Dans toutes ces interprétations, plusieurs idées sont communes: la nécessité d'une remontée du Fils auprès du Père immédiatement après sa résurrection; l'identification entre cette remontée et le baptême final attendu par le Christ. J. Crehan remarque justement que la reprise de l'esprit laissé en dépôt auprès du Père est compatible avec l'idée de purification et de baptême.[64]

---

[60] *Traité sur l'Évangile de saint Luc*, t. II, p. 223.

[61] *The Dialektos of Origen and John 20:17*, dans *Theological Studies*, t. XI, 1950, p. 368–373.

[62] *In Iohannem* VI 55–57, p. 164, 22–166, 17.

[63] *In Levit. hom.* IX 5, p. 424.

[64] *Op. cit.*, p. 370: « Origène semble bien penser qu'à la résurrection le Christ entreprend une transformation qui n'est pas instantanée. Ce que Marie étreint, c'est un Christ qui n'a que son corps et que son âme, mais qui ne possède pas encore l'esprit qui a été déposé auprès du Père. L'action de redemander son esprit peut être définie comme un baptême, ou encore

On retrouve la trace de cette doctrine origénienne chez Marius Victorinus.[65] Il est donc possible qu'Ambroise n'utilise pas directement l'*Entretien* d'Origène dans ce passage de l'*In Lucam*.

Toutefois la probabilité d'une utilisation directe reste grande. Les parallèles que nous avons relevés dans l'*In Lucam* VII 34–40 constituent un précédent important. Et l'*Entretien avec Héraclide* est bien jusqu'ici le seul texte d'Origène que nous connaissions où le « Noli me tangere » soit interprété à la lumière de la remise de l'esprit du Christ entre les mains du Père.

Reste un problème: le mot *typum* qui, selon toute apparence, désigne l'esprit remis en dépôt. Nul trace de ce mot dans l'*Entretien avec Héraclide*. Origène appelle le dépôt: παραχαταθήκη.[66] D'autre part, la traduction de *typus* par « image » proposée par Dom Tissot n'est pas entièrement satisfaisante. On ne saisit pas pourquoi l'esprit confié au Père, l'esprit humain du Christ, serait spécialement *image*; et si Origène et, à sa suite, Ambroise avaient voulu affirmer que l'esprit, seul, indépendamment de l'âme, est image de Dieu, ils auraient employé, le premier εἰκών,[67] le second, *imago*. Dom Tissot[68] semble reprendre, pour justifier sa traduction, l'explication suggérée

si l'on veut, comme l'action de reprendre son vêtement ». On remarquera, avec J. Crehan, que l'exégèse moderne retrouve d'elle-même l'interprétation d'Origène. Par exemple, F. M. Braun, *Jésus, Histoire et Critique*, Tournai, 1947, p. 198, écrit: « On a donc raison de dire que la montée de Jésus auprès de son Père précède les apparitions aux Apôtres. Cette explication corrige une idée assez couramment répandue, suivant laquelle Jésus ressuscité serait demeuré sur terre, ou entre ciel et terre, pendant les quarante jours qui précèdent l'Ascension proprement dite ». De même, l'idée d'une glorification progressive du Christ après sa résurrection (cf. Origène, *In Iohann.* X 37 (21), p. 211, 13–212, 24) semble bien se dégager, selon les exégètes modernes, du texte de saint Jean. Voir, par exemple, C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge, 1953, p. 492–493.

[65] Marius Victorinus, *adv. Ar.* III 15, P.L. VIII, 1110 A/C: « Propter hanc (= vitam) sanctificandam, eundum fuit ad patrem ... Denique, nec absentiae tempus edictum, sed contra dictum quod nocte quae sabbatum sequitur apparuerit Mariae, tangi noluerit priusquam iret ad patrem; nuntiavit Maria discipulis; eadem nocte ad ipsos venit ostendens manus et latus, utique tangi jam non prohibens ... Quam ergo breve hoc tempus est ».

[66] Éd. J. Scherer, p. 140, 4.

[67] A la suite de *Gen.* 1, 26.

[68] P. 224.

par les Mauristes: [69] *typus* désignerait la parfaite glorification de l'humanité du Christ lors de l'Ascension. *Typus* désignant habituellement plutôt l'image que le modèle, on ne voit pas bien comment il signifierait ici la parfaite glorification du Christ. Et il reste que le rapport entre ce *typus* et l'esprit humain du Christ demeure fort obscur.

Dom Tissot hésite, d'ailleurs, beaucoup à retenir cette leçon *typum*.[70] Il ne s'y résigne que parce que la leçon est attestée par « tous les manuscrits » utilisés par les éditeurs de Vienne. « Tous les manuscrits»: ce n'est pas tout à fait exact, puisqu'il y en a au moins un, le *Lucensis 490*, qui porte la leçon *spiritum*, cette leçon qu'Erasme introduira en marge de son édition, très probablement parce qu'il l'avait lui-même rencontrée dans certains manuscrits, et dont les Mauristes signaleront l'existence dans deux manuscrits.[71] Le *Lucensis* est un manuscrit du VIIIe siècle,[72] incomplet et assez mauvais. Toutefois, par sa forme même, la variante du *Lucensis (spiritum quae* au lieu de *typum quem)* ne donne pas l'impression d'être une correction, puisque le *quae* rend la phrase incompréhensible. Ne serait-ce pas *typum*, comme le soupçonne Dom Tissot, qui serait une très ancienne correction, ou plutôt, une faute de lecture? *Receperat spum* a très bien pu avoir été lu *receperat tipum*, par redoublement du *t* final de *receperat* et confusion entre *s* et *i*. *Spiritum* introduit évidemment un sens beaucoup plus clair, qui concorde parfaitement avec l'ensemble de la doctrine origénienne [73] sur les lieux propres aux différents éléments de l'humanité du Christ lors de sa mort: le corps dans le tombeau, l'âme aux enfers, l'esprit dans les mains de Dieu (cf. *Luc* 23, 46).

Il est assez émouvant de constater, nous semble-t-il, que la sténographie d'une discussion d'Origène retrouvée par hasard au

---

[69] Cf. P. L. XV, 1939, n. 33.

[70] *Traité sur l'Évangile de saint Luc*, t. II, p. 223.

[71] Cf. P.L. XV, 1939, n. 33.

[72] Cf. C.S.E.L., t. XXXII 4, p. XXV: description de M = codex bibliothecae capitularis Lucensis 490.

[73] Sur ce point, cf. H. C. Puech, *Les nouveaux écrits d'Origène...*, p. 325–326 (notamment, p. 326, n. 104), le rapprochement avec le pseudo-Hippolyte, *Sur la sainte Pâque*, 56, p. 185, 1–6 Nautin.

XXème siècle était connue en Occident un peu plus de cent ans après Origène et que l'évêque de Milan n'hésitait pas à l'utiliser littéralement pour composer ses homélies sur saint Luc. C'est un nouveau témoignage en faveur de l'extraordinaire rayonnement de la pensée d'Origène. C'est aussi une invitation à exploiter la mine très riche qu'est l'oeuvre de saint Ambroise. Sa très grande érudition nous réserve encore probablement bien des surprises.[74]

Paris, Collège de France
Vitry (Seine), 22 rue de l'Entente

---

[74] Cf. H. Lewy, *Neue Philontexte in der Ueberarbeitung des Ambrosius*, dans *Sitzungsberichte der Preuss. Akad. d. Wissensch.* 1932, p. 23–84.

REVIEWS

Maurice Testard, *Saint Augustin et Cicéron*, vol. I, *Cicéron dans la formation et dans l'œuvre de saint Augustin*, III & 392 pp.; vol. II, *Répertoire des textes*, IX & 143 pp. Paris: Etudes augustiniennes, 1958.

Le livre du P. Testard a pour objet la présence de Cicéron dans l'œuvre de saint Augustin et particulièrement l'influence de la pensée cicéronienne sur l'évêque d'Hippone. Estimant que la présence de Cicéron dans l'œuvre d'Augustin est la conséquence de sa formation, l'auteur a étudié dans une première partie Cicéron dans la formation de saint Augustin (p. 3–176). Cette partie se réduit à une étude de l'évolution spirituelle, et particulièrement de la conversion, considérée du point de vue de la relation d'Augustin avec Cicéron. Cette étude terminée, l'auteur a, dans une seconde partie (p. 179–317), fait le bilan des citations cicéroniennes, explicites et implicites, dans l'œuvre de saint Augustin. Ces citations ont été recueillies dans un *Répertoire des Textes* (vol. II). Toutefois le P. Testard n'a pas dressé une simple liste de citations, mais il s'est efforcé de les interpréter dans le cadre de l'œuvre et de la pensée augustiniennes. Il a observé les livres et les époques les plus marqués par l'influence cicéronienne, il s'est interrogé sur les préférences d'Augustin parmi les écrits de Cicéron, il a examiné la manière, ou les manières, dont Augustin reprend les textes de Cicéron, il a appelé l'attention sur la fidélité ou l'infidélité des citations et il a cherché à en établir la signification. Le livre, tout en étant bourré de matériaux, est beaucoup plus qu'un amas de citations: l'auteur s'est efforcé de tirer des conclusions de la confrontation des deux grands auteurs, païen et chrétien. Quiconque s'intéresse aux relations entre les deux cultures, profane et chrétienne, au cours des premiers siècles chrétiens sera reconnaissant de cette étude patiente qui fournit des données jusqu'ici inconnues.

Malgré cette impression générale qui est favorable, je ne saurais dissimuler que dans le détail on aurait désiré assez souvent une

expression plus nuancée. Le P. Testard fait preuve d'une certaine tendance à exagérer, ou plutôt à généraliser, tendance qui aboutit à une espèce de « pancicéronianisme » qui ne me semble pas correspondre à l'ensemble des faits signalés par lui-même. Qu'on me permette d'en citer quelques exemples plus ou moins caractéristiques.

Quand dans son avant-propos, l'auteur dit que « l'influence de Cicéron sur le style de saint Augustin est certaine » et quand il appelle Cicéron « le maître de style de saint Augustin », cette observation me semble peu exacte dans sa généralité. En effet, celle-ci méconnaît: 1° l'évolution du style de saint Augustin qui a foncièrement changé depuis sa conversion, évolution qui a eu lieu pendant les premières années après le baptême. Ce qui est vrai pour l'auteur des œuvres de Cassiciacum ne l'est pas pour l'Augustin de la maturité. 2° la pluralité des styles pratiquée par Augustin au cours de sa longue carrière d'écrivain. Quand on considère la totalité de l'œuvre augustinienne il n'y a qu'une partie infime qui, en ce qui concerne le style, est d'inspiration nettement cicéronienne. Ce qui ne veut évidemment pas dire que l'influence cicéronienne soit complètement absente des autres œuvres. Il me semble qu'en général le P. Testard surestime l'influence exercée par Cicéron non seulement sur le style mais aussi sur la pensée d'Augustin. Il est vrai que par sa formation scolaire Augustin est saturé de « tradition cicéronienne », il est vrai aussi que l'expérience spirituelle provoquée par la lecture de l'*Hortensius* a été de grande importance pour l'évolution spirituelle et intellectuelle d'Augustin et que jamais il ne l'a oubliée. Il est vrai encore que pour l'ancien professeur de rhétorique les manuels de Cicéron sont restés, jusqu'à la fin de sa vie, norme de tout enseignement littéraire, sans être considérés comme indispensables pour le chrétien. Mais quand on considère l'ensemble des citations tirées de Cicéron et des textes dans lesquels Augustin mentionne Cicéron, recueillis avec beaucoup de patience dans le présent ouvrage, on est frappé par le domaine restreint dans lequel, pour Augustin, Cicéron joue un rôle. Et c'est ici que le P. Testard a perdu plus ou moins, me semble-t-il, le sens des proportions. En recherchant, avec beaucoup de sagacité, les traces de Cicéron dans l'œuvre de l'évêque d'Hippone, il a oublié que le rôle de Cicéron, après la période de Cassiciacum, est limité

essentiellement à certains domaines, plus ou moins périphériques. Il y a toujours le souvenir de l'expérience de l'*Hortensius*, il y a le domaine de la rhétorique, il y a certains lieux communs des *Orationes* passés depuis longtemps dans la tradition littéraire et appartenant, comme le P. Testard le fait observer à juste titre, à la p. 334 ss., au fond commun de la civilisation romaine. Mais quand l'auteur, à la p. 348, parle « d'un certain ton de l'œuvre augustinienne par lequel . . . elle s'oppose absolument à l'œuvre de Cicéron » il me semble qu'il ne s'agit pas simplement d'un ton, mais d'une orientation générale, d'un tour d'esprit qui s'éloigne de plus en plus de Cicéron. Ici encore on aurait dû distinguer les différentes périodes de l'évolution spirituelle, intellectuelle et stylistique de saint Augustin. Ce qui n'exclut d'ailleurs pas qu'un certain résidu cicéronien est toujours là, remontant à la formation scolaire et aux études personnelles de la jeunesse. Et ceci m'amène au problème de l'interprétation de ce texte crucial des *Confessions* par lequel Augustin introduit son récit de la découverte de l'*Hortensius: Conf.* III, 4, 7.

Je cite ici le texte avec les divisions apportées par le P. Testard, y ajoutant le début de la première phrase qui me semble important par suite de la remarque faite sur les *libri eloquentiae:* A) *Inter hos ego inbecilla tunc aetate discebam libros eloquentiae, in qua eminere cupiebam fine damnabili et ventoso per gaudia vanitatis humanae, et usitato iam discendi ordine perveneram in librum cuiusdam Ciceronis,* (B) *cuius linguam fere omnes mirantur, pectus non ita.* (C) *Sed liber ille ipsius exhortationem continet ad philosophiam et vocatur Hortensius.* (D) *Ille vero liber mutavit affectum meum.* Le P. Testard fait des efforts énergiques pour comprendre ce texte dans un sens favorable à Cicéron, ce qui s'explique par la tendance générale de son livre. J'avoue que je ne pense pas qu'Augustin ait été lié ici par des prescriptions du droit canonique. J'avoue que d'autre part le témoignage de la « presse » cité par le P. Testard à la p. 12, ne me semble ni concluant, ni de nature à faire autorité . . . Reprenons donc encore une fois ce texte tant de fois étudié.

Une interprétation objective et exacte de ce passage ne me semble possible qu'en tenant compte du fait — signalé par plusieurs savants et aussi, à la p. 20 s., par le P. Testard — qu'il faut distinguer dans les *Confessions* deux séries d'énoncés, correspondant

à deux phases de la vie et de la pensée d'Augustin: l'énoncé du fait décrit et la répercussion de ce fait au moment où saint Augustin rédige son livre. Or, le passage A reflète clairement la mentalité d'Augustin évêque au moment où il rédigeait les *Confessions*. Il y critique sévèrement l'enseignement des écoles, ou, en tout cas, la manière dont il voulait en profiter. C'est dans ce contexte qu'il emploie la tournure interprétée de manières si diverses: *cuiusdam Ciceronis*. J'y reviendrai plus tard. Dans la section B c'est encore l'évêque qui parle: il donne évidemment l'opinion courante de ses contemporains chrétiens, formés par l'école profane, pour lesquels Cicéron était, comme écrivain et styliste, un des grands classiques, mais qui font des réserves quant à l'esprit de ses œuvres. Je reviendrai tout de suite sur l'usage de *pectus* dans cette section. Le passage C s'explique du point de vue du jeune Augustin qui fait la connaissance de l'*Hortensius:* il s'agit de l'énoncé du fait. Le *sed* au début de la phrase met l'accent sur la transition du jugement donné par Augustin-auteur-des-Confessions à la constatation objective concernant le caractère de l'œuvre cicéronienne. Je reviendrai sur le sens de *ipsius* dans ce passage. D donne un autre énoncé, cette fois d'ordre historique.

Regardons de plus près les trois termes à examiner: *quidam*, *pectus*, *ipsius*. Selon l'usage du latin tardif, et ici je suis d'accord avec le P. Testard, *quidam* n'est pas nécessairement péjoratif. A cette époque ce pronom est en train de devenir un simple équivalent de *aliquis* dans l'usage de la langue commune. Toutefois, le mot a joué un rôle très spécial dans la langue des chrétiens, où il introduit souvent une citation d'un auteur païen dont on ne veut pas citer le nom. Augustin connaît cet usage, comme le *Répertoire des textes* du P. Testard l'atteste. Dans les cas suivants *quidam* se rapporte à Cicéron: *De doctr. christ.* IV, 12, 27: *dixit quidam eloquens; Contra Cresc.* III, 5, 5; *sicut ait quidam; De Civ. Dei* XIV, 18: *sicut ait etiam quidam romani maximus auctor eloquii* (ici *quidam* est employé dans une tournure élogieuse); *In Ioh. Ev.* 58, 3: *cuiusdam saecularis auctoris verba; Serm. ed. Mor. Den.* XXIII, 2: *quidam sapientum mundi, eloquentissimus homo dixit* (encore énoncé élogieux, mais Cicéron est caractérisé, comme dans le passage précédant, comme l'auteur profane); *Ep.* 138, 2, 5: *ut ait quidam.*

On ne saurait donc dire que *quidam* ait un sens péjoratif, mais le pronom s'emploie pour marquer une certaine distance. Le chrétien en citant l'auteur païen suggère que celui-ci appartient, plus ou moins, à un autre monde. Il est très significatif que dans le *Contra Academicos* seulement Augustin désigne Cicéron comme « *noster* ». Dans cette œuvre qui, selon le témoignage d'Augustin lui-même, *Retr. Prol.*, 3, est encore écrite selon la tradition de la littérature profane (*quae . . . adhuc saecularium litterarum inflatus consuetudine scripsi*), la réserve vis à vis d'un auteur profane ne se formule pas encore. Reste encore un petit problème. Normalement on emploie *quidam* seul, sans mentionner de nom propre. Comment expliquer la tournure: *Ciceronis cuiusdam?* Vu la tradition manuscrite il me semble trop hardi de penser ici à une glose « *Ciceronis* » qui aurait pénétré dans le texte. La tournure peu usuelle s'explique plutôt par un fait de style: la rencontre *cuiusdam, cuius* étant impossible du point de vue de l'euphonie, Augustin est forcé d'intercaler *Ciceronis*. Je crois donc pouvoir conclure que *cuiusdam* n'a pas de sens péjoratif, mais que le mot crée, selon un usage normal dans la littérature chrétienne, une atmosphère de réserve. C'est Augustin l'évêque qui suit ici une tradition du parler des chrétiens.

Pectus: il est bien possible, ce que suggère le P. Testard à la p. 28, qu'Augustin ait été inspiré, en ce qui concerne le choix du terme *pectus*, par Cicéron lui-même: il s'agit évidemment de l'antinomie de la rhétorique et de la philosophie. Mais pour ma part je ne crois pas que le choix du mot ait été déterminé par un sens spécial et technique remontant à Cicéron, mais plutôt par le fait que dans ce contexte l'usage de *cor* (employé par Cicéron dans le même contexte) était impossible, vu le sens spécial que le mot avait adopté dans la langue biblique et chrétienne, sens qui est très fréquent dans les *Confessions*. C'est encore l'évêque qui parle ici.

Ipsius: Je ne crois pas, comme le P. Testard le suggère à la p. 12, que *ipsius* renforce *sed:* à l'époque d'Augustin *ipse* avait déjà perdu son sens classique, devenant l'équivalent de *ille* ou *is* classiques. On ne saurait donc interpréter: « une exhortation de Cicéron lui-même » (p. 13). On pourrait d'ailleurs hésiter si l'on doit lier, avec le P. Testard, *ipsius* (qui a le sens de *eius* classique)

à *exhortatio* ou à *liber ille;* en tenant compte de l'affaiblissement de *ille* dans le latin du quatrième siècle on pourrait interpréter: « ce livre de Cicéron, son livre ».

En concluant je crois devoir constater qu'Augustin ne critique pas dans ce passage une opinion communément reçue sur Cicéron et qui lui était défavorable, comme le P. Testard le croit. Je ne vois pas non plus, dans ces paroles, une opinion défavorable à Cicéron de la part d'Augustin. Augustin suit une tradition des chrétiens en citant Cicéron comme un auteur appartenant au monde païen et en constatant que les chrétiens, tout en appréciant la forme de ses œuvres, ne peuvent en admirer l'esprit. Après ces observations préliminaires il relate que dans sa jeunesse l'exhortation à la philosophie contenue dans l'*Hortensius* transforma son état d'esprit.

Je ne puis ni ne veux multiplier ici ces critiques de détail; elles ne compromettent d'ailleurs pas l'impression favorable que j'ai d'un livre qui témoigne d'une vaste érudition et d'une connaissance approfondie aussi bien d'Augustin que de Cicéron.

Nijmegen, 40 Sint Annastraat CHRISTINE MOHRMANN

Henri Crouzel, *Théologie de l'Image de Dieu chez Origène*, Théologie, Etudes publiées sous la direction de la Faculté de Théologie S. J. de Lyon–Fourvière, Paris, 1956, vol. 34, 287 pp.

Les études sur Origène se multiplient ces dernières années à un rhythme très rapide. Aux publications récentes de R. Bernard, F. Bertrand, R. Cadiou, D. Cairns, J. Daniélou, E. F. Latko, H. de Lubac et d'autres, pour ne citer que les monographies sous forme de livre, les articles de revue étant encore plus nombreux [1], se joint actuellement cette étude du P. Crouzel sur la théologie de l'image de Dieu chez Origène. En étudiant la théologie de l'image, l'auteur a choisi un sujet qui est d'une actualité incontestable. Or, la théologie de l'image (considéréee sous sa forme

[1] Pour les détails je renvoie à la liste des livres consultés, dressée par le P.C., à la p. 20 et ss.

double: le Logos, image de Dieu et l'homme créé selon l'image de Dieu), si centrale aux premiers siècles chrétiens, très vivante dans la spiritualité et la mystique médiévales, mais refoulée en Occident, malgré ses sources scripturaires, par la scolastique, provoque actuellement l'intérêt, non seulement des théologiens, mais aussi des philologues et des historiens de l'art. Elle joue également un rôle dans les discussions sur la dignité humaine qui reprennent un sujet cher aux humanistes du quinzième et du seizième siècle [2].

Le livre du P. Crouzel est bien composé et l'auteur aboutit à une synthèse impressionnante, si claire et en même temps si « orthodoxe » qu'on est tenté de se demander si l'image, dessinée ici, dans son unité équilibrée, correspond bien à tous les égards à la pensée d'Origène, toujours en mouvement et encore très peu fixée. Quoi qu'il en soit de cette synthèse, je crois bien que le P. Crouzel a réussi à montrer, contre Merki [3], l'importance que prend chez Origène le ou les thèmes de l'image de Dieu.

On reconnaît généralement que la théologie de l'image, tout en remontant à des sources scripturaires, a subi une forte influence de la philosophie grecque et particulièrement du Moyen Platonisme. Rendant justice à la double tradition qui se manifeste dans la théologie de l'image, le P. Crouzel parle dans un chapitre préliminaire de la tradition hellénique. Suit un examen de la tradition juive et finalement un chapitre sur la tradition chrétienne de la théologie de l'image avant Origène.

La partie essentielle du livre se partage en deux sections: Le Christ image de Dieu et l'histoire de la participation de l'homme à l'image de Dieu. On ne saurait qu'admirer la manière dont l'auteur s'est efforcé de tirer des textes nombreux qu'il a cités et analysés tout ce qu'ils peuvent fournir. On admire également, dans la plupart des cas, le jugement nuancé de l'auteur. Il s'est bien rendu compte de la complexité de la théologie de l'image chez Origène, du dualisme qui s'inspire tantôt de textes scripturaires, tantôt de

---

[2] Voir p.ex. J. Kamerbeek Jr, La dignité humaine, Neophilologus, 1957, p. 241 ss.

[3] H. Merki, *Ὁμοίωσις θεῷ*, von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa, Freiburg i.d. Schweiz, 1952, p. 261 s.

la tradition philosophique. Le P. Crouzel a également bien vu que l'inspiration biblique l'emporte chez Origène sur la spéculation philosophique. Toutefois on regrette que l'auteur, en présentant les textes dont il tire ses conclusions, se soit borné régulièrement à des traductions françaises, auxquelles il ajoute, de temps en temps, un seul terme grec. Le lecteur est renvoyé, il est vrai, dans les notes aux éditions où il trouvera le texte grec ou latin, mais il est évident que peu de lecteurs auront à leur disposition les éditions critiques, encore en voie de publication, de l'œuvre immense d'Origène. Malheureusement le caractère très particulier de la terminologie théologique d'Origène exige plus que chez n'importe quel autre auteur paléochrétien un recours au texte original. Car, la terminologie d'Origène n'étant ni homogène dans ses œuvres diverses, ni fixée (le P. Crouzel le fait observer lui-même, à la p. 100, par rapport à un mot essentiel comme *οὐσία*), l'usage de beaucoup de termes techniques ne s'explique que dans leur contexte. Qui plus est: beaucoup de ces termes sont ambigus, parce qu'Origène les emploie aussi bien au sens de la langue profane et philosophique qu'avec un sens théologique, qui, lui encore, est parfois assez flottant. C'est p. ex. le cas pour l'usage de *εἰκών*. C'est exactement à l'aide de ces termes ambigus qu'Origène s'efforce de combiner pensée biblique et philosophique. Il s'agit ici de faits de langue très délicats, très nuancés, qui se transposent difficilement dans une traduction en langue moderne, mais qu'il faut observer dans le texte authentique. Chez Origène, très souvent, on ne sait pas où l'on en est: où commence l'emprunt à la philosophie, où finit l'élément scripturaire. Vu cette situation très complexe, on comprendra que le philologue désire confronter constamment le texte grec (s'il en dispose), la traduction et le commentaire du traducteur. La citation des textes grecs et, dans les cas importants ou douteux, une justification plus détaillée de la traduction qui nous est présentée aurait augmenté la valeur objective du livre.

Nijmegen, 40 Sint Annastraat CHRISTINE MOHRMANN

Jacques Fontaine, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, Paris: Etudes augustiniennes, 1959, 2 vol., XVIII & 1013 pp.

La période de transition entre antiquité et moyen âge est marquée par plusieurs « renaissances » ou plutôt par des efforts pour conserver ce qui restait encore de la culture antique: renouveau ostrogothique sous l'inspiration de Cassiodore et de Boèce, renaissance wisigothique dont Isidore de Séville fut la force motrice, renaissance lombarde et finalement la renaissance carolingienne qui inaugura définitivement la culture médiévale. De tous ces efforts de renouveau celui qui a eu lieu en Espagne wisigothique et dont Isidore a été le grand instigateur, nous était le moins connu. Quoique la personne d'Isidore ait été l'objet de nombreuses publications, dont plusieurs de caractère panégyrique, d'autres inspirées par l'hypercritique, l'image d'Isidore et celle de l'Espagne wisigothique restaient plus ou moins dans le vague. Cette lacune dans notre information vient d'être heureusement comblée par l'étude détaillée et consciencieuse de M. Fontaine sur la culture isidorienne et ses relations avec la culture classique. Ce livre volumineux excelle par une méthode rigoureuse et par l'abondance de l'information qui y est accumulée; il peut être considéré comme une contribution extrêmement importante à nos connaissances des origines de la culture médiévale.

L'œuvre isidorienne — aussi bien les traités religieux que les livres profanes — est inspirée par un certain réalisme qui veut organiser tout le savoir, religieux et profane, de l'époque. De cette manière l'œuvre d'Isidore est, comme M. Fontaine le fait observer à la p. 12, reflet et cause tout à la fois d'une culture wisigothique. En faisant de cette culture l'objet de ses investigations, M.F. a choisi les *Origines* (*Etymologiae*), comme terrain de ses recherches. L'auteur en a étudié particulièrement les trois premiers livres qui contiennent les Sept Arts et qui, comme tels, sont d'une importance primordiale pour la culture isidorienne. En effet, de l'époque hellénistique à la fin du moyen âge, les Sept Arts ont été l'instrument fondamental de toute formation intellectuelle. Qui plus est: ils ont fini par être considérés comme un idéal complet et suffisant d'une culture « humaniste ». De cette manière s'explique que ces

trois livres, reflétant le savoir traditionnel, aient exercé une influence décisive sur la culture médiévale.

Mais ces livres d'Isidore sont essentiellement une œuvre de compilation et comme telle ils constituent même un cas extrême dans l'histoire des méthodes de l'érudition antique. Par suite de ce caractère spécial des *Origines*, le problème des sources doit être le point central de toute enquête sur la culture isidorienne. C'est ce que les savants du XIXe siècle, tout épris de la « *Quellenforschung* », et particulièrement Reifferscheid, avaient déjà vu. Toutefois ce grand savant allemand était loin de se rendre compte de la complexité du problème des sources isidoriennes. Il considérait la plus grande partie des *Origines* comme un remaniement d'une encyclopédie romaine disparue: les *Prata* de Suétone. Et, par suite de ce verdict du philologue allemand, on s'est efforcé pendant un demi-siècle de reconstituer les *Prata* aux dépens de l'œuvre d'Isidore. Toutefois, déjà en 1917, Wessner avait vu qu'il s'agit chez Isidore le plus souvent de sources intermédiaires, généralement très modestes, à travers lesquelles l'évêque de Séville avait pu connaître Suétone. Ces études ont montré une fois de plus que la *Quellenforschung*, sans être une fin en soi, est un instrument de recherche fondamental pour connaître Isidore. A juste titre M.F. fait observer, à la p. 17, que la recherche des sources ne vise pas en premier lieu à une récupération des fragments antiques, mais plutôt à une reconstitution des intentions personnelles d'Isidore. L'auteur a vu également que « l'anatomie textuelle » est une activité très délicate, que la constatation de parallèles ne nous suffit pas et qu'une relation de sources peut être aussi bien directe qu'indirecte.

Il va sans dire que la recherche des sources d'une œuvre compilatoire comme les *Origines* exige un travail immense: dépouillement de la littérature patristique dont Isidore a probablement disposé, dépouillement des œuvres classiques susceptibles d'avoir abordé les sujets traités par Isidore, examen de la littérature technique. M.F. a scruté toutes ces sources possibles. En dernière instance il a eu recours au *Thesaurus Linguae Latinae* afin de tracer, par la voie de recherches lexicologiques, les sources qu'une lecture des textes n'avait par mises au jour. En ce qui concerne le *Thesaurus*, l'auteur fait observer, à la p. 22, qui celui-ci ne

couvre que 40 % environ du vocabulaire et que ses références et citations sont loin d'être exhaustives en matière de littérature tardive. On regrette que M.F. se soit contenté de la consultation du *Thesaurus* imprimé et qu'il ne semble pas avoir consulté les matériaux écrits qui se trouvent au bureau du *Thesaurus*; ceux-ci couvrent tout le vocabulaire latin et fournissent souvent une information plus détaillée que les articles imprimés. En ce qui concerne la documentation du *Dictionnaire des auteurs chrétiens*, auquel l'auteur a également eu recours, on ne saurait l'employer qu'avec la plus grande précaution.

Quoi qu'il en soit de ces détails de méthode, on ne saurait nier que c'est exactement dans le domaine de la recherche des sources que l'étude de M.F. nous apporte beaucoup d'éléments nouveaux. Par des investigations patientes et scrupuleuses l'auteur a réussi à esquisser concrètement les méthodes de travail d'Isidore. Il a montré, d'une manière convaincante, qu'Isidore, pour sa documentation, fait successivement appel à trois catégories de sources: les textes d'appui, empruntés aux sources spécialisées, les extraits et les souvenirs. Quant à la littérature profane il se sert surtout de sources secondaires et en ce qui concerne les auteurs chrétiens il les exploite pour en tirer surtout une information de caractère profane.

M.F. ne s'est pas borné à la recherche des sources. Dans une série de chapitres très documentés il nous décrit en détail Isidore grammairien, il donne une analyse de la rhétorique isidorienne, il nous parle du déclin des sciences exactes dont témoignent les *Origines;* d'autre part il nous montre l'ampleur relative de l'œuvre astronomique d'Isidore, attestant un certain regain de l'astronomie, mélange bizarre de tradition païenne, de mysticisme et de symbolisme chrétiens. Pour finir il décrit l'attitude du Sévillan vis à vis de la philosophie. Ces analyses détaillées fournissent les matériaux sur lesquels est fondée la sixième et dernière partie du livre, dans laquelle est tracée, d'une main ferme, l'image de la culture isidorienne. Ces chapitres témoignent d'une vraie maîtrise, aussi bien par la richesse de l'information que par la pondération avec laquelle l'auteur a tiré ses conclusions.

Après deux chapitres préliminaires sur la bibliothèque profane de Séville et les méthodes de travail d'Isidore, M.F. discute dans cette dernière partie le problème des relations entre les deux

cultures païenne et chrétienne chez Isidore. Cette formule suggère une certaine antithèse, une tension entre culture païenne et culture chrétienne, qui a existé pendant de longs siècles. La formule est bien appropriée à la situation du quatrième et du début du cinquième siècle. Le problème se pose sous cette forme pour un Augustin, un Jérôme et pour tous les auteurs chrétiens de la grande époque patristique. Mais c'est exactement, me semble-t-il, un des traits les plus caractéristiques de la culture isidorienne que cette antithèse n'existe plus, ou à peine, comme M.F. l'a bien vu. Grâce à un amalgame des éléments païens et chrétiens s'est constituée en Espagne une civilisation chrétienne héritière de la culture antique (ou de ce qui en restait encore). Dans cette culture, éléments profanes et chrétiens trouvent leur place normale les uns à côté des autres. Cette unité même constitue une des raisons pour lesquelles Isidore n'a pas pu comprendre la solution du problème des relations des deux cultures qu'Augustin avait proposée dans son *De doctrina Christiana* et par laquelle l'évêque d'Hippone avait contribué à la création d'une nouvelle unité culturelle. La myopie d'Isidore en cette matière s'explique donc par la situation contemporaine. Il ne me semble d'ailleurs pas fortuit que cette unité culturelle se manifeste dans l'Espagne wisigothique qui avait, comme M.F. l'a montré, des contacts fréquents avec l'Afrique du Nord, pays d'Augustin.

Ce qui est, considéré dans le cadre de l'évolution culturelle, essentiel et nouveau, c'est qu'en Espagne wisigothique un évêque ait écrit un livre technique dans le domaine des sciences profanes et qu'en rédigeant ce livre il ait eu recours également aux auteurs chrétiens et profanes. Cela prouve que, pour Isidore, l'héritage culturel dont il dispose constitue une unité: une unité statique comme M.F. le fait observer à juste titre, à la p. 810, mais dans laquelle Isidore semble avoir eu pleine confiance, comme l'attestent son optimisme et cette allégresse qui contrastent avec l'abattement d'un Grégoire le Grand.

Dans un chapitre suivant (p. 807 ss.) l'auteur pose la question de savoir s'il s'agit, chez Isidore, de culture antique ou de culture médiévale. M.F. constate qu'Isidore n'est plus un homme antique, mais qu'il n'est pas encore un homme du moyen âge: il le considère comme un des représentants les plus caractéristiques des « temps

de transition» ou des «temps d'incubation» de la culture européenne. Peut-être serait-il plus exact de dire qu'Isidore est un des derniers représentants de cette «Spätantike christianisée» qui a préparé le moyen âge.

Dans la conclusion générale qui couronne le livre (p. 887 s.) M.F. met l'accent sur le traditionalisme d'Isidore qu'il croit lié à la lenteur de l'évolution historique de l'Espagne. L'auteur parle même de l'archaïsme des formes de la culture isidorienne qui a été comme la condition de son emprise sur une civilisation en pleine métamorphose. En lisant ces remarques pertinentes, le linguiste est frappé par le parallélisme de l'évolution de la culture et de celle de la langue. Or, l'évolution du latin d'Espagne est marquée, à maints égards, dès les débuts jusqu'à la fin de l'antiquité, par un certain traditionalisme qui se manifeste aussi bien dans la syntaxe que dans le vocabulaire. Ne saurait-on voir dans ce parallélisme frappant un indice que le traditionalisme de la culture isidorienne et wisigothique n'est pas le seul résultat de faits historiques contemporains, mais qu'il continue une tendance séculaire de la civilisation de la péninsule ibérique?

Nijmegen, 40 Sint Annastraat CHRISTINE MOHRMANN

Elpidius Pax, *ΕΠΙΦΑΝΕΙΑ, Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur biblischen Theologie*, Münchener Theologische Studien, I. Historische Abteilung, 10. Band, München: 1955, XXIV & 280 pp.

Le but du livre du P. Pax est clairement formulé dans l'introduction: donner une explication du concept *ἐπιφάνεια* dans le Nouveau Testament et particulièrement tirer au clair de quelle manière ce mot est devenu, dans le *Corpus Paulinum*, un terme eschatologique. Il s'agit d'une étude sémasiologique et théologique d'un terme biblique, placée dans le cadre très large de l'histoire des religions.

Quant au caractère général de cette étude, le P. Pax s'est proposé de travailler selon la méthode de R. Meringer, désignée communément par la formule «Wörter und Sachen». L'auteur est d'avis que seule une combinaison harmonieuse d'études lexicologiques et

de recherches sur les « choses » désignées par les mots peut jeter de la lumière sur les relations entre antiquité et christianisme (p. 5).

Tout en appréciant les qualités excellentes de l'étude du P. Pax, je ne crois pas qu'il ait réussi à réaliser cette combinaison d'étude linguistique et historique qu'il s'était proposée comme but. Son livre est devenu une étude d'histoire des religions dans laquelle un certain nombre d'observations d'ordre linguistique ont trouvé place. D'une manière pénétrante l'auteur a tracé l'image des différents concepts épiphaniques dans l'antiquité classique, dans le monde indo-iranien, en Egypte, Babylonie et Assyrie, puis dans l'Ancien Testament, dans le judaïsme tardif et hellénistique et finalement — c'est la partie essentielle du livre — dans le Nouveau Testament. Ici il distingue entre épiphanie historique et eschatologique. Une analyse minutieuse de l'usage de *ἐπιφάνεια* dans les lettres pastorales (seule partie du N.T. où l'on trouve notre terme) mène à l'examen de la question si débattue concernant l'auteur de ces lettres. Après un examen approfondi, le P. Pax est d'avis qu'un élève ou un ami de saint Paul a rédigé ces lettres une génération à peu près après l'apôtre et que celles-ci reflètent l'esprit de saint Paul, raison pour laquelle il considère l'usage eschatologique de *ἐπιφάνεια* comme appartenant au *Corpus Paulinum*.

Revenant après une étude des éléments épiphaniques chez les différents auteurs néotestamentaires sur la question de savoir pourquoi l'usage eschatologique de *ἐπιφάνεια* ne se trouve que dans une partie si restreinte du N.T., le P. Pax présume qu'il s'agit d'une création personnelle de saint Paul qui aurait préféré ce mot caractérisé par un certain dynamisme affectif à *παρουσία*, terme plus normal dans ce sens. Cette innovation serait facilitée par l'usage, dans les LXX, du verbe *ἐπιφαίνεσθαι* avec un sens eschatologique. Quoi qu'il en soit de cette hypothèse, je crois avec le P. Pax que le sens eschatologique du terme *ἐπιφάνεια* n'a pas été conçu comme antithèse de *ἐπιφάνεια* au sens profane. Cela est confirmé par les anciennes versions latines qui traduisent *ἐπιφάνεια* eschatologique par *adventus*, ce qui suggère une relation avec *παρουσία*, également traduit par *adventus* et non pas avec *ἐπιφάνεια* à un sens profane.

Qu'il me soit permis d'ajouter à ces observations d'ordre général quelques remarques de détail. Il me semble que les « recherches

linguistiques» (Sprachliche Untersuchungen, p. 6 ss.) auraient été plus claires et plus systématiques si l'auteur avait pris comme point de départ non pas le terme dérivé *ἐπιφάνεια*, mais le verbe *ἐπιφαίνεσθαι*. Comme l'auteur le constate lui-même, l'usage sacral et épiphanique de *ἐπιφάνεια* ne se trouve en grec qu'à une époque assez tardive, tandis que le verbe revêtait ce sens de très bonne heure déjà. Le verbe aurait donc été le point de départ normal de recherches sur les termes épiphaniques grecs. Quant à la formation même de *ἐπιφάνεια* au sens sacral et épiphanique, on doit la considérer sans doute comme une dérivation directe de *ἐπιφαίνεσθαι* au sens épiphanique et non pas comme issue de *ἐπιφάνεια* au sens profane.

Parlant, à la p. 59 ss., de la profanation de termes sacrés par la voie de la parodie, à laquelle le groupe de termes épiphaniques n'a pas complètement échappé, l'auteur croit que la parodie s'explique par une certaine indifférence vis à vis du sens sacré. Cette explication me semble très improbable. La parodie n'est possible que sur la base d'un sens sacré et religieux très fort et très vivant: ce n'est que grâce à l'antithèse nette de sens sacré et profane que la parodie est possible. Si p.e.x. l'Archipoète médiéval dit: *meum est propositum in taberna mori* le sens parodique de ces mots dépend complètement de la valeur religieuse, claire et vécue, du terme *propositum* « vocation à la vie religieuse », sans laquelle les mots perdent leur valeur parodique.

A la p. 264 le P. Pax explique le pluriel *τὰ ἐπιφάνια* « fête d'épiphanie » comme une espèce de pluriel d'intensité (Ausdruck der Machtsfülle). Voilà qui me semble encore très improbable. Il s'agit ici plutôt de la continuation d'un usage très ancien, qui se trouve dans plusieurs langues indo-européennes, à savoir de l'emploi du pluriel dans les dénominations de fêtes. C'est un usage qui se trouve dans le grec et le latin classiques et qui a été continué par les chrétiens: qu'on pense, à côté de *ἐπιφάνια*, à *natalicia*, *paschalia*, etc. L'usage se trouve aussi dans les langues germaniques, comme l'attestent l'all. *Ostern* et *Weihnachten*, le néerl. *Pasen*, le suéd. *Jul*.

Nijmegen, 40 Sint Annastraat CHRISTINE MOHRMANN

Dr. Bernhard Kötting, *Peregrinatio Religiosa, Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche*, Forschungen zur Volkskunde herausgegeben von Universitätsprofessor Dr. Georg Schreiber, Heft 33/34/35, Münster (Westf.); 1950, XXVII & 473 pp.

Ce livre, paru dans la série « Forschungen zur Volkskunde » étudie une manifestation importante, et foncièrement humaine, de la piété populaire: les pèlerinages. M. Kötting ne s'est pas borné à une étude des pèlerinages chrétiens au cours des cinq premiers siècles, il a également examiné les pratiques de pèlerinage de l'antiquité classique aussi bien que celles des Juifs et des Arabes. En insérant ces recherches dans son étude, il n'exclut pas la possibilité de relations historiques entre ces diverses manifestations de piété, mais il met l'accent – à juste titre me semble-t-il – sur le fonds humain commun, sur la parenté psychologique et élémentaire se manifestant dans une tendance générale à chercher le contact avec le divin dans des lieux marqués – d'une manière ou d'une autre – par le souvenir d'une présence divine.

En ce qui concerne les divers lieux de pèlerinage dans l'antiquité chrétienne, l'auteur, tout en se bornant aux cinq premiers siècles, a dû faire forcément un choix. De plus, il a adopté un classement géographique, commençant par la Terre-Sainte, puis étudiant successivement: Syrie et Mésopotamie, Asie-mineure, Egypte, Constantinople et Grèce, Rome et Italie, Afrique du Nord, Gaule et Espagne. On peut dire que les lieux de pèlerinage les plus importants ont trouvé de cette manière une place dans le livre de M. Kötting, qui nous présente une documentation très riche. Le classement géographique a, sans doute, certains avantages, mais pourtant on se demande si un classement selon les divers genres de pèlerinage, (pèlerinages aux Lieux Saints, aux tombeaux des martyrs, aux reliques des saints, aux ascètes, encore vivants ou morts) n'aurait pas fait mieux ressortir l'essence même de ces diverses manifestations de piété. Cela ne veut pas dire que ce point de vue ait été négligé par l'auteur: il a traité des divers genres de pèlerinages dans un chapitre à part (Wallfahrtsziele und -Motive, p. 287 ss.), mais ce procédé mène nécessairement à certaines répétitions.

M. Kötting commence son bilan des lieux de pèlerinage par une discussion excellente des pèlerinages en Terre-Sainte. Or, les lieux saints ont été sans doute jusqu'à l'an 500 le centre de pèlerinage le plus fréquenté du monde paléochrétien. L'auteur nous montre que ces pèlerinages en Terre-Sainte sont de très ancienne date et il a réfuté l'opinion, encore et toujours très répandue, selon laquelle ce n'est que grâce à l'activité de Constantin que l'affluence de pèlerins en Terre-Sainte a commencé. Toutefois, je crois qu'il faut distinguer plusieurs courants dans le mouvement de pèlerinage en Terre-Sainte. En premier lieu il faut tenir compte d'une certaine continuité par rapport aux pèlerinages juifs. Celle – ci se manifeste notamment dans le fait intéressant que, même au moment où les pèlerinages sont devenus un mouvement plus ou moins populaire, se manifeste une certaine prédilection pour les lieux gardant le souvenir de faits et de personnes de l'Ancien Testament. En second lieu – et ceci me semble essentiel – il faut distinguer, plus peut-être que M. Kötting ne l'a fait, entre un intérêt historique et plus ou moins savant, exégétique, qui se fait jour de très bonne heure chez un Méliton de Sardes, un Origène et autres et l'explosion de piété populaire qui se manifeste surtout après Constantin. L'historicisme ancien est de caractère savant, tandis que plus tard, dans le mouvement populaire, un certain historicisme pieux se fait jour, surtout en ce qui concerne les lieux de la nativité et de la passion. Cet historicisme a laissé ses traces dans la piété liturgique, de l'Occident aussi bien que de l'Orient. En général on peut dire que le motif des pèlerinages en Terre-Sainte, la spiritualité qui les anime, se distingue de celle des pèlerinages aux tombeaux des martyrs, dans laquelle l'orientation historique de la piété est refoulée de plus en plus par le désir du miraculeux. Quand on lit la littérature concernant la Terre-Sainte, itinéraires et autres descriptions, l'élément du miraculeux n'est pas absent, mais la piété qui veut revivre dans les lieux saints les diverses étapes de l'œuvre de la rédemption prédomine. C'est encore une spiritualité différente qui inspire les pèlerinages aux ascètes, surtout aux stylites. M. Kötting veut distinguer entre les vrais pèlerinages, qui avaient surtout comme but les stylites, et les contacts personnels avec les ascètes en vue de direction spirituelle; c'est une distinction qui me semble justifiée. Mais, dans le cadre général des

pèlerinages paléochrétiens, on devrait considérer comme une catégorie spéciale ces pèlerinages qui s'organisent en Orient autour des ascètes, vivants ou morts: ils ne s'expliquent que dans le cadre très particulier de la spiritualité du désert. On aurait désiré, en ce qui concerne ce monde des ascètes, quelques observations sur ce que la *Vie de saint Antoine* de saint Athanase nous raconte sur l'affluence des fidèles vers saint Antoine, mouvement collectif, inspiré plutôt par un esprit de pèlerinage que par le besoin de direction spirituelle personnelle.

Je termine ces observations trop succinctes sur un livre qui nous fournit une documentation très riche, bien présentée, par une remarque de caractère plutôt philologique. A la p. 302 M. Kötting parle de la vie comme pèlerinage, concept familier de la piété chrétienne. En expliquant cette formule on doit se garder d'une interprétation anachronique. En effet, l'idée que le chrétien est un étranger sur la terre, toujours en voyage vers sa patrie céleste, précède tout mouvement de pèlerinage. Le terme *ξένος*, *peregrinus*, employé dans ce contexte, n'a pas le sens de pèlerin, mais celui d'étranger, de voyageur. On ne saurait donc traduire les mots *vita est peregrinatio* par « Das Leben ist eine Pilgerfahrt » ou « eine dauernde Pilgerschaft » (p. 11), mais « la vie est un voyage (vers l'éternité) ». La différence, signalée par M. Kötting, entre all. « Pilgerfahrt » et « Wallfahrt » conserve encore quelque chose de la conception ancienne, mais pas tout. D'autre part on ne saurait nier que plus tard, avec le développement des pèlerinages, les chrétiens aient combiné l'idée, déjà biblique, de la vie-voyage, selon laquelle le chrétien est étranger sur terre et voyageur vers la patrie céleste avec celle de pèlerinage.

Nijmegen, 40 Sint Annastraat CHRISTINE MOHRMANN

D. van Berchem, *Le martyre de la Légion Thébaine, Essai sur la formation d'une légende.* Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft, Heft 8. Basel, F. Reinhardt 1956, vii + 64 pp.; Pr. s.fr. 7,50.

Nous ne pouvons que féliciter l'auteur du résultat de ses recherches approfondies et lumineuses dans le domaine qu'il a exploré. Dans l'introduction nous lisons la mise au point des problèmes qui se concentrent premièrement sur trois dates chronologiques plus ou moins précises; elles se rapportent à l'authenticité et à la valeur historique du martyre de la légion thébaine. Le plus ancien texte de la *Passio Acaunensium martyrum*, composée par l'évêque de Lyon Eucher, date de la première moitié du cinquième siècle, le martyre lui-même date de la fin du troisième siècle, sous le règne simultané des empereurs Dioclétien et Maximien, le culte en l'honneur des martyrs a été institué par l'évêque Théodore au dernier quart du quatrième siècle.

Une analyse minutieuse et méthodique du récit hagiographique mène aux conclusions suivantes:

1. Si un martyre a eu lieu à Agaune, ce ne sont pas des Thébains qui l'ont subi, et si des Thébains ont été martyrisés, ils ont pu l'être en Orient, sous Dioclétien, Galère, Maximin Daia et même Licinius, mais sûrement pas à Agaune. Il y a incomptabilité entre la localisation du martyre et l'identité des victimes (p. 31).

2. La tradition veut que les martyrs aient constitué une légion, c'est-à-dire une groupe d'infanterie. Mais les grades qu'elle prête à son chef et à l'un de ses lieutenants sont ceux d'officiers de cavalerie (p. 32).

3. Quoiqu'il n'existe aucun témoignage sur le martyre des soldats thébains en Egypte, il est vraisemblable que la source des principaux éléments de la légende provient de l'Orient. L'hypothèse selon laquelle Saint Théodore, qui bâtissait la basilique et instituait le culte en honneur des martyrs, était d'origine orientale est séduisante. C'est dans les provinces d'Orient que le culte des saints prit son premier essor.

4. Le rôle des saints Thébains dans la lutte contre le paganisme et l'hérésie est attesté bel et bien. C'était Eucher qui, selon

l'hypothèse acceptable de M. van Berchem, a modifié la légende de la passion de saint Maurice et de ces compagnons (p. 53).

Dans les milieux occidentaux il les a glorifiés comme soutiens de l'empire, représentants et victimes glorieuses de la conciliation de l'Eglise et de l'empire romain.

Leiden, De Laat de Kanterstr. 15B W. DEN BOER

BOOKS RECEIVED

(The inclusion of a book in this list, which contains all books received by the editors, does not guarantee its subsequent review).

Gisbert Bouwman SVD, Des Julian von Aeclanum Kommentar zu den Propheten Osee, Joel und Amos. Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese (Analecta Biblica. Investigationes scientificae in res biblicas, 9). Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1958.XX, 154 pp. 2 photogr. Pr. Lire 2.700 ($4.50).

F. M. Braun, Jean le Théologien et son Evangile dans l'Eglise ancienne (Etudes Bibliques). Paris, J. Gabalda et Cie, 1959.XVIII, 428 pp. Pr. 3.500 fr.

Bertil Gärtner, John 6 and the Jewish Passover (Coniectanea Neotestamentica, XVII). Lund, C. W. K. Gleerup; Copenhagen, Ejnar Munksgaard, 1959.52 pp. Pr. 5 Swed. crowns.

Einar Löfstedt, Late Latin (Instituttet for sammenlignende Kulturforskning, Serie A: Forelesninger, XXV). Oslo, H. Aschehoug & Co. (W. Nygaard); London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd.; Wiesbaden, Otto Harrassowitz; Paris, Société d'Edition "Les Belles Lettres"; Cambridge Mass., Harvard University Press, 1959. VIII, 210 pp. Pr. 25 Norweg. crowns.

Dr. Aem. Michiels O.F.M., Index verborum omnium quae sunt in Tertulliani tractatu De praescriptione haereticorum (Instrumenta Patristica, 1). Steenbrugis, in abbatia S. Petri; Martinus Nijhoff, Hagae Comitis. 150 pp.

Pierre Prigent, Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse (Beitr. z. Gesch. der bibl. Exeg., 2). Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1959. VI, 154 pp. Pr. brosch. DM 17.–.

Keetje Rozemond, La Christologie de Saint Jean Damascène (Studia Patristica et Byzantina, 8. Heft). Buch-Kunstverlag Ettal, 1959. IV, 117 pp. Pr. kart. DM 17.–.

Bibliographia Patristica. Internationale patristische Bibliographie... herausgeg. von W. Schneemelcher. I. Die Erscheinungen des Jahres 1956. Berlin W 35, Walter de Gruyter & Co., 1959. XXVIII, 103 pp.

William A. Schumacher, *Spiritus* and *Spiritualis*: A Study in the Sermons of Saint Augustine (Pontificia Facultas Theologica Seminarii Sanctae Mariae ad Lacum, Dissertationes ad Lauream, 28). Mundelein (Ill.), Saint Mary of the Lake Seminary, 1957.XII, 236 pp.

Eduard Schwartz, Zur Geschichte des Athanasius (Gesammelte Schriften, Band 3). Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1959. XII, 336 pp. Pr. 42.–.

Théodoret de Cyr, Thérapeutique des maladies helléniques. Texte critique, introduction, traduction et notes de Pierre Canivet, s.j. (Sourc. Chrét. No. 57). Paris, Ed. du Cerf, 1958.522 pp. (pp. 100/446 double pages). Pr. fr. 4.800.

P. J. Verdam, LL.D., Mosaic Law in Practice and Study throughout the Ages. Kampen, J. H. Kok N.V., 1959. 53 pp.

Siegfried Wibbing, Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament und ihre Traditionsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Qumran-Texte (Beih. ZNTW, 25). Berlin W 35, Verlag Alfred Töpelmann, 1959.XVI, 127 pp.

Adolf W. Ziegler, Neue Studien zum ersten Klemensbrief. München, Manz Verlag, 1958. 144 pp.